Supplément à la « Vie Spirituelle »
1er Décembre 1936

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Le langage des spirituels comparé à celui des théologiens

On a souvent remarqué que les termes dont se servent les grands auteurs spirituels, surtout lorsqu'ils parlent de la mystique proprement dite, diffèrent assez notablement des termes en usage chez les théologiens. Une comparaison des deux terminologies ou manières de parler est nécessaire pour bien saisir le sens et la portée de chacune.

Le langage des grands mystiques catholiques a son fondement dans l'Écriture, dans les Psaumes, dans le Cantique des cantiques, dans l'Évangile de saint Jean, dans les Épîtres de saint Paul. Il se forme de plus en plus avec saint Augustin, dans ses commentaires sur les Psaumes, et sur saint Jean; avec Denys, avec saint Grégoire le Grand (commentaire sur Job), avec saint Bernard, Hugues et Richard de Saint-Victor, saint Bonaventure, l'auteur de l'Imitation, Tauler, le Bienheureux Henri Suso, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, saint François de Sales.

Leur terminologie, expression de leur expérience mystique, est passée peu à peu dans la théologie spirituelle doctrinale, qui doit la comparer à la terminologie scolastique des théologiens, pour éviter certaines erreurs ou

confusions dans lesquelles est parfois tombé Maître Eckart.

*
* *

La question que pose le langage des mystiques

Au premier abord, la manière de parler des grands spirituels paraît à plusieurs théologiens, exclusivement scolastiques, trop métaphorique et aussi exagérée, soit pour ce qui touche à l'abnégation nécessaire à la perfection, soit pour l'éloignement du sensible et du raisonnement ou discours dans la contemplation. A cause de cela, certains grands mystiques parurent suspects, comme Tauler et Ruysbroek ; et, pour la même raison, après la mort de saint Jean de la Croix, des théologiens éprouvèrent le besoin de corriger ses œuvres et de les recouvrir comme d'un badigeon scolastique pour mieux en expliquer le sens et écarter toute exagération. Ainsi le talent veut quelquefois corriger le génie, comme si l'aiglon voulait apprendre à l'aigle à voler. Il fallut alors défendre les mystiques contre leurs ennemis et contre leurs maladroits amis. C'est ainsi que Louis de Blois écrivit une défense de Tauler, et que le P. Nicolas de Jésus-Marie composa son livre : *Elucidatio phrasium mysticorum operum Joannis a Cruce* (1).

(1) Récemment, M. Jacques Maritain, dans *Les Degrés du savoir*, 1932, pp. 647 sq., a fort bien traité de la « praticité » du vocabulaire de saint Jean de la Croix. Selon lui, dans les sciences spéculatives, il s'agit d'analyser le réel en ses éléments ontologiques (ou empiriologiques); dans les sciences pratiques, au contraire, il s'agit de composer les moyens, les moments dynamiques, par lesquels l'action doit venir à l'existence. Ainsi, des concepts de même nom se rapporteront au réel de façon différente. De plus, dit-il très justement, « quant au langage mystique, il est nécessairement autre que le langage philosophique, l'hyperbole n'y est pas un ornement de rhétorique, mais un moyen d'expression rigoureusement requis

Un exemple de la différence du langage des spirituels et de celui des théologiens se trouve dans le sens qu'ils donnent au mot *nature*; le sens spéculatif de ce mot est abstrait et n'a rien de défavorable, son sens ascétique est concret et rappelle le péché originel.

On lit dans l'*Imitation*, l. III, ch. 54, des divers mouvements de la nature et de la grâce : « La nature est pleine d'artifices... elle n'a jamais d'autre fin qu'elle-même, *natura callida est... et se semper pro fine habet.* La grâce, au contraire, agit avec simplicité et fuit jusqu'à la moindre apparence du mal; elle ne tend point de pièges et fait tout pour Dieu seul, en qui elle se repose comme en sa fin... — La nature aime à recevoir les respects et les honneurs. La grâce renvoie fidèlement à Dieu tout honneur et toute gloire, etc... »

Ces paroles, au premier abord, semblent contraires à ces principes souvent formulés par saint Thomas : « La grâce ne détruit pas la nature, mais la perfectionne »; « la nature nous incline à aimer Dieu, son auteur, plus que nous-mêmes; autrement l'inclination naturelle serait perverse, et elle serait non pas perfectionnée, mais détruite par la charité (1) ».

A voir la chose de plus près, on trouve qu'il n'y a pas

pour signifier les choses avec exactitude, car, à vrai dire, il s'agit là de rendre sensible l'expérience même, et quelle expérience! la plus ineffable de toutes; le langage philosophique se propose avant tout de dire la réalité sans la toucher, le langage mystique de la faire deviner comme en la touchant sans la voir... L'intelligence passe d'un vocabulaire conceptuel à l'autre, comme elle passe du latin au chinois ou à l'arabe. Mais elle ne saurait appliquer à l'un la syntaxe de l'autre ».

Ainsi saint Jean de la Croix décrit la contemplation comme un *non-agir*, quand saint Thomas la définit comme *l'activité la plus haute*... Celui-ci se place au point de vue ontologique; l'autre au point de vue de l'expérience mystique elle-même, où la suspension de toute activité *de mode humain* doit apparaître à l'âme comme une non-activité.

(1) I^a, q. 65, a. 5, et II^a II^ae, q. 26, a. 3.

de contradiction entre l'auteur de l'*Imitation* et saint Thomas, mais ils emploient ici le mot « *nature* » en deux acceptions différentes. Saint Thomas le prend *au sens philosophique et abstrait*, qui correspond à la définition de l'homme (animal raisonnable), à sa nature, principe radical de ses opérations, telle qu'elle vient de Dieu, abstraction faite de toute grâce supérieure à elle et aussi du péché originel et de ses suites. La nature humaine ainsi conçue correspond à une idée divine. — Les auteurs spirituels, comme celui de l'*Imitation*, lorsqu'ils opposent la nature à la grâce, prennent le mot « *nature* » *au sens ascétique et concret*; ils parlent de la nature telle qu'elle est concrètement depuis le péché du premier homme, c'est-à-dire : ou détournée de Dieu par le péché originel, ou encore *blessée* quoique régénérée par le baptême. Ils veulent rappeler que, même chez les baptisés, les blessures, suites du péché originel, ne sont pas complètement guéries, mais seulement en voie de cicatrisation; ces blessures, au nombre de quatre : l'infirmité, l'ignorance, la malice et la concupiscenee, atteignent les différentes facultés (1); elles se manifestent assez souvent dans un gros égoïsme, parfois peu conscient, que les péchés personnels peuvent beaucoup augmenter. Saint Thomas y insiste lui aussi, lorsqu'il parle de l'amour désordonné de soi-même, d'où dérivent l'orgueil, la concupiscence de la chair, celle des yeux (2), et ensuite les sept péchés capitaux (3), d'où proviennent d'autres péchés encore plus graves.

On voit qu'à bien considérer les choses il n'y a pas ici entre les théologiens spéculatifs et les auteurs spirituels une opposition de doctrine, mais une différence de terminologie, que le contexte explique. L'une est plus abstraite,

(1) Cf. saint Thomas, I^{a} II^{ae}, q. 85, a. 3; q. 109, a. 2 et 3; III^{a}, q. 69, a. 3.
(2) I^{a} II^{ae}, q. 77, a. 4 et 5.
(3) I^{a} II^{ae}, q. 84.

l'autre plus concrète, car elle vise l'application des principes pour la conduite de la vie, dans des conditions ou de fait l'homme se trouve maintenant depuis le péché originel.

Pour mieux entendre cette différence dans la manière de s'exprimer, nous parlerons des fondements théologiques de la terminologie des spirituels, des termes principaux de leur langage, et nous comparerons la valeur expressive de ce dernier à la valeur de celui des théologiens.

Les fondements théologiques de la terminologie des spirituels

Chaque science ou discipline a ses termes spéciaux, dont le sens ne peut être bien saisi par ceux qui ne la connaissent pas. Si les mathématiques, la physique, la physiologie ont leurs termes particuliers, pourquoi la mystique n'aurait-elle pas les siens? Les termes expriment les idées, comme les idées expriment la nature des choses, et l'idée qui était d'abord confuse devient ensuite distincte. Les concepts scientifiques sont ainsi plus distincts que les notions de sens commun, et il faut parfois des noms nouveaux pour les exprimer; autrement on serait obligé de recourir à des circonlocutions ou périphrases trop longues.

La théologie fournit le fondement de la terminologie des spirituels lorsqu'elle enseigne que nous avons, pour parler de Dieu et de notre vie surnaturelle, deux espèces de termes, les uns ont un *sens propre*, les autres un *sens métaphorique*. C'est ainsi que nous disons au sens propre : « Dieu est bon et sage; il est la bonté même, la sagesse même ». Ce sont là, en effet, des perfections qui n'impliquent aucune imperfection, et elles se trouvent *analogiquement* en Dieu et dans les créatures selon leur sens propre. Au contraire, c'est seulement par métaphore que

nous parlons de la colère de Dieu, la colère est en effet une passion, un mouvement de la sensibilité, qui ne saurait se trouver à proprement parler en Dieu, esprit pur; mais l'expression « colère de Dieu » est une métaphore pour exprimer sa justice.

*
* *

Il faut à ce sujet faire ici les remarques suivantes :

Parmi les termes analogiques qui se disent de Dieu au sens propre, *les termes négatifs*, comme immatériel, immobile, *l'expriment plus justement que les termes positifs*, en tant que *nous connaissons plutôt ce que Dieu n'est pas que ce qu'il est* (1). Nous savons très bien qu'il n'y a en lui ni matière, ni mouvement ou progrès, ni limite; tandis que nous ne pouvons connaître positivement *le mode propre* selon lequel les perfections divines sont en Dieu et s'identifient dans *l'éminence de la Déité*, où elles se trouvent « formellement-éminemment ». Ce mode propre des perfections divines, nous le connaissons de façon négative et relative, en disant : c'est un mode incréé, incompréhensible, suprême. Mais en lui-même il reste caché, comme la Déité, qui n'est manifeste qu'aux bienheureux qui la voient immédiatement.

C'est ce qui explique pourquoi les mystiques, en parlant de Dieu, se servent beaucoup de termes négatifs : incompréhensible, ineffable, incommunicable, et ils disent que la *contemplation négative*, qui s'exprime ainsi, est au-dessus de la contemplation affirmative; elle atteint, en effet, à sa manière ce qu'il y a de plus élevé : l'éminence de la Déité ou de *la vie intime de Dieu*, qui n'est pas participable naturellement, mais seulement par la grâce sanctifiante, « participation de la nature divine ».

De plus *parmi les noms positifs* qui expriment Dieu au

(1) Cf. saint Thomas, I^a^, q. 2^a^ prologus; q. 1, a. 10, ad 3^m^.

sens propre, *les noms les moins déterminés et les plus communs et plus absolus*, l'expriment mieux que les autres, dit saint Thomas (1); c'est ainsi que ce nom, *Celui qui est*, est plus que les autres le nom propre de Dieu, car par son indétermination il exprime mieux l'océan infini de la substance spirituelle de Dieu. Au contraire, des noms plus déterminés, comme intelligent, libre, expriment moins cet infini. C'est ce qui explique que les mystiques disent que la contemplation supérieure, qui procède de la foi éclairée par les dons, est *confuse*, indéterminée, ineffable; ils la placent au-dessus de la contemplation distincte qui viendrait d'une révélation spéciale.

***

Quant aux termes métaphoriques, ils sont nécessaires, dit saint Thomas (2), là où il n'y a plus de termes propres, surtout pour exprimer les relations particulières de Dieu avec les âmes intérieures. C'est ainsi que les mystiques parlent par métaphore des fiançailles spirituelles et du mariage spirituel pour désigner une union en quelque sorte transformante de l'âme et de Dieu. C'est aussi par métaphore qu'ils parlent du fond de l'âme, pour désigner le fond de l'intelligence et de la volonté, par où ces facultés dérivent de la substance même de l'âme. Ces métaphores s'expliquent du fait que nous ne connaissons les choses spirituelles que dans le miroir des choses sensibles, et qu'il est souvent difficile de trouver des termes propres pour les exprimer.

***

Les termes principaux du langage des spirituels

Les termes ordinaires de l'Écriture et ceux de la théologie pourraient suffire à la mystique; mais pour éviter

(1) I^a^, q. 13, a. 11.
(2) I^a^ q. 1, a. 9, ad 3^m^.

des circonlocutions trop longues, les spirituels ont eu recours à des termes spéciaux, ou ils ont donné un sens plus particulier à des expressions déjà en usage. Ainsi plusieurs termes sont devenus proprement mystiques, à tel point que si on les prenait au sens scolastique ils ne seraient plus vrais. Tous les spirituels parlent, par exemple, du néant de la créature, et disent : *la créature n'est rien.* Un théologien, pour rendre cette proposition acceptable à son point de vue, y ajouterait cette précision : *la créature par elle-même n'est rien.* Ce fut l'erreur de Maître Eckart d'affirmer, au sens scolastique des termes, ce qui n'est vrai qu'au sens mystique. D'où la condamnation de plusieurs de ses propositions parmi lesquelles celle-ci : « Toutes les créatures sont un pur néant; je ne dis pas qu'elles sont peu de chose, ou quelque chose, mais qu'elles sont un pur néant (1). » S'il en était ainsi, Dieu n'aurait rien créé en dehors de lui, ou bien l'être des créatures ne serait pas distinct de celui de Dieu.

De même les mystiques ont souvent appelé « contemplation » tout court, la contemplation infuse, qui est celle dont ils parlent.

Ainsi peu à peu s'est constituée une terminologie spéciale.

Son caractère spécial vient de ce que les secrets de la vie intime de Dieu et de l'union de l'âme avec lui sont ineffables, ou de ce que les termes de la langue humaine n'ont pas de proportion avec la sublimité des choses divines. Pour remédier à ce manque de proportion, les spirituels ont trouvé trois catégories de termes, qui sont proprement mystiques. On peut les appeler les termes hyperboliques, les termes antithétiques ou contraires, et les termes symboliques.

(1) « Omnes creaturae sunt unum purum nihil, non dico quod sint quid modicum, vel aliquid, sed quod sint unum purum nihil » (*Denz.*, 526).

***

Les termes hyperboliques cherchent à exprimer l'élévation infinie de Dieu, comme « la superessence ou la superbonté de Dieu (1) », ou encore l'infériorité de la créature par rapport à Dieu, comme « le néant de la créature ».

Les termes antithétiques, ou par antithèse, expriment une chose élevée par l'effet en quelque sorte contraire qu'elle produit sur nous. C'est ainsi que les termes « nuit obscure », « grande ténèbre » expriment « la lumière inaccessible où Dieu habite », lumière qui nous éblouit et qui nous fait l'effet d'une obscurité supérieure et translumineuse, à l'antipode de l'obscurité inférieure qui vient de la matière, de l'erreur ou du mal. — De même encore, par ironie, la parole de Dieu est appelée folie, en tant qu'elle produit cet effet aux insensés. En ce sens, saint Paul écrit (I Cor., 1, 21-25) : « Le monde, avec sa sagesse, n'ayant pas connu Dieu dans la sagesse de Dieu, il a plu à Dieu de sauver les croyants par *la folie de la prédication*... Ce qui serait folie de Dieu est plus sage que la sagesse des hommes, et ce qui serait faiblesse de Dieu est plus fort que la force des hommes. »

Les termes symboliques, enfin, sont des métaphores comme : l'Époux des âmes (pour désigner Dieu), le mariage spirituel, le fond de l'âme, les sens spirituels, le sommeil des puissances, la blessure d'amour, la liquéfaction et fusion spirituelle, etc.

Il faut remarquer que certains mystiques ont une préférence pour les termes hyperboliques (ex. superessence, superbonté), comme Denys ; d'autres pour les termes antithétiques (nuit obscure), comme saint Jean de la

(1) Quelquefois même, pour dire que *la Déité* est *au-dessus de l'être, de l'un, du vrai et du bien*, des mystiques ont dit : *Dieu est non-être*, ou *surêtre*. On reconnaît là la manière de parler de Denys.

Croix ; d'autres pour les termes symboliques (fiançailles et mariage spirituels), comme sainte Thérèse.

On peut trouver là le principe d'un rapprochement entre les degrés d'oraison décrits par sainte Thérèse et ceux décrits par saint Jean de la Croix ; la différence est plus dans les termes que dans les états spirituels désignés. C'est ainsi que sous le titre de nuit obscure des sens saint Jean de la Croix parle de la quiétude aride, qui précède la quiétude consolée dont parle sainte Thérèse, dans la IV^e^ demeure ; et à propos de la nuit obscure de l'esprit, saint Jean de la Croix parle des grâces dont traite sainte Thérèse dans la VI^e^ demeure à propos des fiançailles spirituelles, qui, comme la nuit de l'esprit, disposent prochainement à l'union transformante parfaite, appelée aussi mariage spirituel.

La terminologie que saint Jean de la Croix préfère contribue à lui donner un ton plus austère que celui de sainte Thérèse, mais lorsqu'il arrive à parler du sommet de la vie intérieure dans *Vive flamme d'amour*, il le fait en des termes qui montrent une plénitude de joie spirituelle des plus frappantes.

Le sens des termes mystiques n'est bien saisi, en ce qu'ils ont à la fois de disproportionné et de convenable, que par ceux qui ont l'expérience de ces choses, et ceux-ci gardent en cela une juste sobriété. D'autres ont abusé de ces termes d'une façon parfois ridicule, jusqu'à parler de surélévation sursséraphique, de « confricatio deifica », d'abîme d'exinanition cordiale, etc., et autres termes qui font penser à un vain sentimentalisme et quelquefois à un sensualisme mystique.

***

L'hyperbole mystique

Au sujet des termes hyperboliques employés par les grands mystiques, il faut remarquer qu'ils ne les ont pas

pris dans le sens des agnostiques. Lorsque, par exemple, ils disent, comme Denys, que Dieu, en sa Déité ou sa vie intime, *est au-dessus de l'être, de l'un, du vrai, du bien, de l'intelligence et de l'amour*; ils ne veulent pas dire que Dieu est inconnaissable, mais que sa Déité ou sa vie intime contient éminemment les perfections divines selon un mode supérieur ineffable, qui permet à ces perfections de s'identifier sans se détruire.

Les mystiques veulent dire que *la Déité*, qui n'est *participable que surnaturellement* par la grâce sanctifiante, est supérieure aux perfections absolues qu'elle contient formellement dans son éminence; ces perfections comme l'être, la vie, l'intelligence, sont *naturellement participables* et participées de fait dans les pierres, les plantes et l'âme humaine. La Déité apparaît ainsi comme la lumière inaccessible supérieure à toute dénomination.

De même lorsque les mystiques parlent par hyperbole du néant de la créature, ils veulent dire seulement que la créature *par elle-même* n'est rien, et que, bien qu'elle existe de fait par l'acte créateur, elle est, en comparaison de Dieu, plus infime et indigente qu'on ne saurait le dire. Toutes ces circonlocutions trop longues se résument dans ce mot plus expressif : le néant de la créature.

Cette hyperbole légitime se trouve déjà dans l'Écriture, comme le remarque saint Thomas à propos de cette expression d'Isaïe : « conturbati sunt montes » : « la colère de Iahvé s'est embrasée contre son peuple; il a étendu la main et il l'a frappé; les montagnes sont ébranlées » (Is., v, 25). *Dans l'Écriture*, dit saint Thomas, *l'hyperbole dépasse, non pas la vérité, mais l'opinion des hommes*, en ce sens que Dieu est plus grand qu'on ne peut le croire et les châtiments qu'il annonce aux méchants dépassent ce qu'on peut se figurer. Dans les écrits profanes, l'hyperbole est une figure de rhétorique qui augmente excessivement la vérité des choses pour produire une plus vive

(1) *In Isaiam*, c. 5, in fine.

impression sur l'esprit du lecteur ; on dit, par exemple, un géant pour un homme de haute taille. Ainsi la poésie humaine se sert de l'hyperbole à cause de la petitesse des choses humaines qu'elle veut grandir, tandis que la poésie divine des prophètes, du psalmiste, et celle des grands mystiques, se sert de la métaphore et de l'hyperbole, à cause de l'élévation infinie des choses divines, qu'elle ne saurait autrement exprimer (1). Il n'y a donc pas dans l'hyperbole scripturaire, ni dans celle des grands mystiques, une erreur ni une exagération formelle. L'exagération, par exemple, quand on parle du néant de la créature, n'est que matérielle, car l'auteur, par là, veut faire entendre, ce qui est très vrai, que, en comparaison de Dieu, la créature est plus pauvre et plus déficiente qu'on ne saurait le dire. Et, par contraste, Dieu est beaucoup plus parfait qu'on ne peut l'exprimer.

C'est une hyperbole du même genre qui se trouve en ces paroles de Jésus : « Si ton œil droit est pour toi occasion de chute, arrache-le et jette-le loin de toi ;... si ta main te scandalise, coupe-la » (Matth., v, 29). Il ne s'agit pas ici de mutilation, c'est une expression très vive pour montrer la gravité du danger dont on parle et la nécessité pressante de se prémunir. De même saint Paul dit (Phil., III, 8), en parlant des avantages du judaïsme : « propter Christum omnia detrimentum feci et arbitror ut stercora, ut Christum lucrifaciam », ce qu'on traduit souvent : « Pour l'amour du Christ, j'ai voulu tout perdre, regardant toutes choses comme de la balayure, afin de gagner le Christ. »

La B^se^ Angèle de Foligno aime beaucoup l'hyperbole mystique et l'antithèse, quand elle parle de la grande ténèbre et de la vie intime de Dieu, qui est au-dessus des perfections d'intelligence et d'amour qui en elle s'identifient sans disparaître. Elle écrit : « *Je ne vois rien et je*

(1) Cf. saint Thomas, I^a^ II^ae^, q. 102, a. 2, ad 2^m^.

vois tout; *la certitude est puisée dans la ténèbre* (1) » ; c'est-à-dire : je ne vois rien de déterminé, mais je vois toutes les perfections divines réunies, fondues d'une façon ineffable, dans l'éminence de la Déité.

Ce qu'elle dit dans l'élan mystique, Cajetan le dit sous une forme abstraite dans les parties les plus élevées de son commentaire sur le *Traité de la Trinité* de saint Thomas (2).

Saint Jean de la Croix aime aussi à se servir de l'hyperbole mystique en l'expliquant, par exemple dans la *Montée du Carmel*, l. I, c. 4 : « Tout ce qui existe sur la terre et dans le ciel est du pur néant, si on le compare à Dieu. *J'ai regardé la terre*, dit Jérémie, IV, 23, *et elle était vide* : *j'ai regardé les cieux et je n'y ai point trouvé de lumière*... Il veut dire que les astres, comparés à Dieu, sont de pures ténèbres. Ainsi, toutes les créatures, envisagées à ce point de vue, ne sont que néant, et l'amour qui nous y attache est pour ainsi dire moins encore, puisqu'il est empêchement et privation de la transformation en Dieu. »

L'auteur de la *Montée du Carmel*, au début de cet ouvrage, dans la gravure qui en est le frontispice, semble demander une abnégation excessive. Il a écrit sur « le sentier étroit de la perfection » : « *rien, rien, rien, rien* », mais, s'il demande tant, c'est qu'il veut conduire très haut par le chemin le plus direct. Et au-dessus, il a écrit : « *Depuis que je ne veux rien par amour-propre, tout m'est donné, sans que je le cherche.* » Ce qu'il explique ainsi dans la *Montée*, l. III, c. 19 : « Le détachement des créatures produit plus de joie et de satisfaction que la recherche de leur possession par le cœur... En se dessaisissant des choses, l'homme les connaît plus clairement selon le

(1) Cf. *Livre des visions et des instructions de la B^se Angèle de Foligno*, c. 26.

(2) Cf. Cajetan in I^a, q. 39, a. 1, n° 7 : « Res divina prior est ente et omnibus differentiis ejus : est enim *super ens* et *super unum*, etc. » Toute cette partie de ce commentaire est à lire et à méditer.

naturel et le surnaturel, aussi en jouit-il alors beaucoup plus que celui qui s'y attache. Il en jouit selon leur vérité, et non pas selon leur mensonge. Tandis que le sens n'atteint que les accidents des choses, l'esprit pénètre la vérité et la valeur des choses. Pour ce motif, la jouissance (sensible) obscurcit le jugement comme un brouillard... ; la négation et la purification de cette jouissance rend le jugement clair, comme l'air resplendit lorsque les vapeurs se dissipent. Celui qui est détaché des choses jouit de toutes comme s'il les possédait, tandis que celui qui ne cherche qu'à les posséder, s'en dégoûte et ne jouit plus d'aucune. » C'est bien ce que dit saint Paul (II Cor., VI, 10) : « *nihil habentes et omnia possidentes* : nous sommes comme n'ayant rien et nous possédons tout. » Saint François d'Assise jouissait des paysages de l'Ombrie incomparablement plus que les propriétaires de ces terres, occupés de les faire matériellement fructifier le plus possible.

On voit que les mystiques expliquent eux-mêmes l'hyperbole et l'antithèse, auxquelles ils ont recours pour nous tirer de notre somnolence et tâcher de nous faire entrevoir l'élévation des choses divines et le prix de l'unique nécessaire.

Il n'est pas inutile de comparer leur langage à celui des théologiens pour voir en quoi ils s'éclairent mutuellement.

Comparaison du langage des spirituels et de celui des théologiens

Chacune de ces deux terminologies a ses mérites. Pour l'étude à laquelle se livre le théologien, il est sûr que son langage plus abstrait, plus précis, qui se limite aux termes propres est préférable. Mais pour porter effectivement les âmes à l'abnégation généreuse et à l'union à Dieu, la terminologie des mystiques convient mieux parce qu'elle est plus vive, plus entraînante et aussi plus brève et, d'une

façon concrète, plus compréhensive. Cela provient de ce qu'elle exprime non pas seulement des concepts abstraits, mais des concepts vécus, et un ardent amour de Dieu ; elle évite par suite beaucoup de circonlocutions et de distinctions spéculatives qui arrêteraient l'élan de l'amour de Dieu ; elle porte l'âme à chercher Dieu lui-même *au-delà des formules de foi* et par elles. Elle nous rappelle que, si la *vérité* de nos jugements est en notre esprit, *le bien* vers lequel tend la volonté est en dehors de notre esprit, en Dieu lui-même (1). Elle porte aussi à penser que ce qui en Dieu reste inconnaissable et indicible, est souverainement bon et peut être ardemment aimé, sans être autrement connu. Elle s'inspire de cette pensée que saint Thomas formulait ainsi : « (*in via*) *melior est amor Dei, quam Dei cognitio* » (2), car, par la connaissance, nous attirons en quelque sorte Dieu vers nous, en lui imposant pour ainsi dire la limite de nos idées, tandis que l'amour nous attire et nous élève vers Dieu.

La distinction de ces deux terminologies apparaît, par exemple, lorsqu'on compare les paroles du Sauveur au commentaire qu'en donne la théologie. Jésus dit en saint Jean, XII, 25, d'une façon brève, vive, concrète : « *Celui qui aime sa vie, la perdra ; et celui qui hait sa vie en ce monde, la conservera pour la vie éternelle* » ; c'est-à-dire : celui qui aime sa vie de façon désordonnée, par exemple en refusant de subir le martyre plutôt que de renier la foi, celui-là perdra son âme ; tandis que celui qui en ce monde a une sainte haine de sa vie, par exemple en subissant le martyre pour l'Évangile, celui-là garde son âme pour la vie éternelle.

(1) Cf. saint Thomas, I^a, q. 82, a. 3 : « *Actio intellectus* consistit in hoc, quod ratio rei intellectae est *in intelligente ; actus vero voluntatis* perficitur in eo quod voluntas inclinatur *ad ipsam rem*, prout in se est. Et ideo Philosophus dicit in l. VI Met., quod *bonum et malum*, quae sunt objecta voluntatis, *sunt in rebus, verum et falsum*, quae sunt objecta intellectus, *sunt in mente.* »

(2) *Ibid.*

Mais si l'on veut expliquer théologiquement ces paroles si vivantes du Sauveur, on les traduira ainsi abstraitement : celui qui aime sa vie d'un amour *contraire* à la charité, la perdra. Il ne la perdra pourtant pas du fait qu'il aime sa vie d'un amour naturel qui est *distinct* de la charité, sans lui être contraire; et à plus forte raison s'il l'aime d'un amour qui est *inclus* dans la charité même. C'est saint Thomas (1), qui distingue ainsi ces trois manières fort différentes d'aimer sa vie, la première *contraire* à la charité, la seconde *distincte* de la charité, la troisième *incluse* dans la charité, lorsque nous voulons la vie de la grâce et celle du ciel pour glorifier Dieu. Ces distinctions sont indispensables au théologien, mais ce sont celles de l'intellect spéculatif qui analyse, tandis que la parole de Jésus porte immédiatement à l'amour et à la générosité de l'amour.

De même les mystiques parlent brièvement du *néant de la créature* pour exprimer ce que les théologiens énonceraient en ces cinq propositions : 1° la créature par elle-même n'est rien, car elle a été créée *ex nihilo*; 2° comparée à Dieu, la créature déjà existante n'est rien, car après la création il n'y a pas plus de perfection, ni plus d'être qu'auparavant, bien qu'il y ait maintenant plusieurs êtres; 3° la créature par sa propre défectibilité tend au néant et au péché; 4° le péché est au-dessous du néant lui-même, car il n'est pas seulement la négation, mais la privation d'un bien, il est un désordre et une offense à Dieu; 5° la créature n'est rien en notre affection, si nous l'aimons sans la subordonner à Dieu, car ainsi elle nous détourne de lui.

Ces cinq propositions, nécessaires pour l'étude abstraite de la vérité, sont réunies en cette expression vive des spirituels : *le néant de la créature*. Cette expression hyperbolique n'est pas fausse; elle ne le serait que si le mot

(1) IIª IIæ, q. 19, a. 6 : « Utrum timor servilis cum caritate remaneat. »

« néant » était pris au sens propre; alors elle signifierait que Dieu n'a rien créé en dehors de lui; et, par suite, on ne pourrait plus du tout parler des créatures. Tout cela est clair, et n'a pas grand besoin d'explication.

***

On a un autre exemple de la distinction des deux terminologies, si l'on compare le traité théologique de la charité avec ses multiples questions, articles, objections, réponses et distinctions, à ce qu'on lit dans l'*Imitation*, l. III, c. 5, § 3, sur les merveilleux effets de l'amour divin : « Rien n'est plus doux que l'amour, rien n'est plus fort, plus élevé, plus étendu, plus délicieux; il n'est rien de plus parfait ni de meilleur au ciel et sur la terre, parce que l'amour est né de Dieu, et qu'il ne peut se reposer qu'en Dieu, au-dessus de toutes les créatures. Celui qui aime court, vole; il est dans la joie, il est libre, et rien ne l'arrête... L'amour veille sans cesse; dans le sommeil même il ne dort point. Aucune fatigue ne le lasse, aucuns liens ne l'appesantissent, aucunes frayeurs ne le troublent; mais tel qu'une flamme vive, pénétrante, il s'élance vers le ciel et s'ouvre un sûr passage à travers tous les obstacles... Il faut que celui qui aime embrasse avec joie tout ce qu'il y a de plus dur et de plus amer pour son bien-aimé, et qu'aucune traverse ne le détache de lui. »

***

De ces deux terminologies, quelle est la plus élevée?

La réponse à cette question dépend de ce principe, formulé par Aristote, souvent rappelé par saint Thomas : « Les termes du langage sont le signe de nos idées, et celles-ci sont la similitude des réalités (1). » Cette ter-

(1) *Perihermeneias*, l. I, ch. 1.

minologie est donc la plus élevée, qui exprime une pensée plus haute. Or, la contemplation infuse, malgré son obscurité et son imprécision, est plus haute que la spéculation théologique. Il faut donc dire que le langage des mystiques, qui exprime cette contemplation, est plus élevé que celui des théologiens. Et il convient que les grands mystiques, pour nous faire connaître leur expérience intime, soient de grands poètes, comme un saint Jean de la Croix ou un Ruysbroek, ce qui n'est pas nécessaire pour le théologien.

Cependant, si le langage des mystiques est *en soi plus élevé*, parce qu'il exprime une connaissance plus haute, il la traduit *moins exactement* que le langage des théologiens n'exprime leur pensée. Mais c'est là un point de vue secondaire, si l'on se rappelle ce que dit saint Thomas après Aristote dans le *Contra Gentes*, l. I, c. 5 : « Quoique nous connaissions fort peu les choses les plus élevées, le peu que nous en connaissons est plus aimé et plus désiré que toute la science qu'on peut avoir des choses inférieures. » Ainsi un argument probable ou de convenance sur le mystère de la Trinité vaut plus, par la dignité de son objet, que toutes les démonstrations géométriques d'Euclide (1).

* * *

Ce que nous venons de dire se confirme par ce fait que la manière de parler du Seigneur dans l'Écriture est la plus élevée; or, le langage des spirituels s'en rapproche plus que la terminologie scolastique.

(1) En langage scolastique on dirait : « Terminologia spiritualium sic est *simpliciter altior*, quam terminologia scolastica, sed *secundum quid est minus perfecta;* sicut cognitio dignioris objecti est *simpliciter altior*, quamvis sit quandoque *secundum quid minus perfecta* quoad modum cognoscendi (ita fides per respectum ad metaphysicam); revera cognitio specificatur *ab objecto* et non *a modo* cognoscendi, sic dignitas ejus simpliciter provenit ex dignitate objecti. » Cf. S. Thomam, II^{a} II^{æ}, q. 4, a. 8. (Fides infusa, quamvis obscura, est simpliciter certior omni naturali cognitione etiam evidentissima.)

Par exemple, les spirituels répètent, sans éprouver le besoin de les expliquer, les paroles du Sauveur : « Si tu savais le don de Dieu, c'est toi qui m'aurais demandé à boire... et je t'aurais donné de l'eau vive..., qui jaillit en vie éternelle » (Jean, IV, 10-14). « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive, et des fleuves d'eau vive couleront de sa poitrine » (Jean, VII, 37). — Au contraire, l'explication théologique de ces paroles serait : la grâce sanctifiante, exprimée métaphoriquement par l'eau vive, est un *habitus infus*, reçu dans l'essence de l'âme, et duquel dérivent dans nos facultés les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit, tous ordonnés à la vie éternelle. Ce commentaire théologique est, par rapport aux paroles du Sauveur, ce qu'est le polygone inscrit dans une circonférence par rapport à celle-ci. Il montre les richesses multiples de la parole divine, mais cette parole, en sa simplicité, lui est supérieure.

⁂

Il suit de là que ces deux terminologies s'éclairent mutuellement, comme la doctrine d'un saint Thomas et celle d'un saint Jean de la Croix, comme *la sagesse acquise*, selon le parfait usage de la raison éclairée par la foi, et la *sagesse infuse* ou don de sagesse (1).

Par la terminologie de l'Évangile, telle que la gardent les spirituels, se conserve l'esprit de foi et d'amour de Dieu, c'est-à-dire l'esprit même de la doctrine théologique, relativement à la grandeur de Dieu et à l'infériorité de la créature. De ce point de vue, un théologien scolastique qui serait *antimystique* serait un mauvais théologien.

D'autre part, la terminologie scolastique est très nécessaire, sinon pour la vie intérieure individuelle des fidèles, du moins pour l'exposé doctrinal de la vérité révélée

(1) Cf. saint Thomas, IIª IIæ, q. 45, a. 1 et 2.

contre les inexactitudes qui la défigurent. Sans la propriété et la précision des termes théologiques, on tombe facilement dans ces erreurs ; on exagère, par exemple, les raisons de convenances des mystères de la foi et on les propose comme si elles étaient démonstratives, ou bien on exagère le désir naturel de voir Dieu, jusqu'à en faire, avec Baïus, un désir naturel efficace, de telle sorte que la grâce ne serait plus un don gratuit, mais un bienfait dû à notre nature.

C'est pourquoi les grands mystiques, comme sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, ont fort estimé les grands théologiens, tandis que les faux mystiques, comme Molinos, n'en ont fait aucun cas.

Il suit de là que le prêtre qui dirige les âmes doit connaître ces deux terminologies et savoir expliquer l'une par l'autre. On ne saurait, en effet, connaître le vrai sens du langage des spirituels si l'on ne peut l'expliquer théologiquement, et, d'autre part, on ne connaît pas toute l'élévation de la théologie si l'on ignore ses relations avec la mystique.

fr. R. Garrigou-Lagrange, O. P.

Donation à Dieu et vœux de religion [1]

Dans un précédent article sur les rapports de l'état religieux avec la vie active et la vie contemplative, nous signalions l'évolution de la notion d'*état* religieux. Plus on y réfléchit, plus on constate la réalité de ce changement. Cette idée d'*état* est liée à toute une conception de la société chrétienne où l'engagement religieux a des conséquences sociales manifestes. Or, nous sommes en présence, désormais, d'une société dont les institutions fondamentales ne sont plus chrétiennes. C'est le grand drame du monde moderne, et qui retentit profondément dans l'institution religieuse elle-même. L'état religieux n'a point, pour autant, perdu son sens. Il demeure dans l'Église visible, ayant lui-même sa propre visibilité, un témoignage permanent de la lettre des conseils évangéliques. Mais la situation du monde présent et la souplesse de l'Église à se prêter à tous les besoins spirituels que chaque siècle fait surgir, orientent vers des formes neuves de vie religieuse, moins préoccupées de la fixation dans un état de vie distinct des autres que du témoignage à porter au cœur même du monde, par des âmes entièrement données. A côté des formes traditionnelles de

(1) Dans la présente étude, on essaie de projeter, sur des formes nouvelles de donation à Dieu, la lumière de la théologie. Notre tentative a nécessairement un caractère d'essai. Certains points appellent peut-être la discussion. Nous la souhaitons vivement s'il doit en jaillir une plus grande lumière.

l'état religieux, naissent quantité d'essais, d'expériences, où le souffle intérieur de l'Esprit-Saint dans les âmes semble rejoindre singulièrement le souci qu'a l'Église d'organiser l'Action catholique. Je n'ai pas l'intention de traiter ici ce problème qui supposerait surtout une documentation sur les expériences déjà faites. Mais il paraît opportun plus que jamais de préciser les notions traditionnelles, en vue de dégager des éléments qui peuvent varier avec les temps, les éléments essentiels capables de s'adapter à des situations nouvelles. C'est dans ce sens déjà que nous avions essayé d'élucider les notions relatives à la vie contemplative, active et mixte, et à l'état religieux. Je voudrais ici préciser quelques points concernant la donation à Dieu qui reste le fond de tous les efforts modernes de vie religieuse. Il est bien entendu d'ailleurs que ces notions sont ici étudiées sur le plan théologique, en référence à la pensée de saint Thomas, et non pas sur le plan proprement juridique. Saint Thomas, on le sait, a quelquefois marqué quelque impatience à l'égard des juristes de son temps, qui méconnaissaient trop, à son sens, les réalités spirituelles sous-jacentes et leurs propres déterminations. Il est certain que, pour sa part, il a été extrêmement attentif à discerner les valeurs d'ordre moral engagées dans la donation religieuse. Il y a là une réalité qui demeure, sous les variations de la législation canonique.

§ 1. Donation et vœu

Le problème ici posé est fondamental : Le vœu est-il nécessaire — et dans quelle mesure — à la donation que nous pouvons faire de nous-mêmes à Dieu pour Le servir? La doctrine de saint Thomas nous paraît là-dessus d'une grande portée, surtout si on a soin de la saisir dans son ensemble, je veux dire de l'éclairer aux princi-

pes qui, selon lui, régissent l'action humaine et en déterminent la structure.

Ce serait, en effet, réduire considérablement la pensée de saint Thomas que de se borner à citer ce qu'il dit des vœux sans remettre cet acte dans l'ensemble de son traité *De Religione*, et sans lire celui-ci à la lumière du traité des Actes humains. Ainsi va la lecture de saint Thomas : on ne le signalera jamais trop à ceux qui pensent qu'il suffit de s'y référer à l'occasion de tel ou tel problème sans remonter aux nœuds de sa propre synthèse.

Tout s'éclaire, dans la question présente, si l'on rattache le vœu à cet acte de religion que saint Thomas nomme la *Dévotion*, et si l'on se rappelle ce qu'il enseigne sur la distinction et les rapports de la phase intentionnelle (« ordre d'intention ») et de la phase d'exécution, dans l'activité humaine.

Qu'est-ce que la dévotion selon saint Thomas? Un dévouement de soi-même à Dieu au sens le plus fort du mot : *Devovere*. Une reddition, une remise où la volonté entière se livre à l'Autorité souveraine et transcendante; si entière, si totale qu'un mot viendra la qualifier : prompte — au sens ici encore le plus plénier qui soit, indiquant que le vouloir est saisi à fond, jusque dans sa racine. Prompt vient de *promere* : pousser en avant, avec toute la puissance de vie d'un germe. Être « dévoué », dit saint Thomas, c'est « *habere promptam voluntatem* », « tenir sa volonté *prête à fond* au service de Dieu ». Je ne développe pas davantage cette psychologie dévote : je l'ai fait ailleurs, et veux simplement rappeler que nous avons ici l'acte tout premier, et exigé de tous, de la vertu de religion. Il s'agit de rendre à Dieu son dû le plus essentiel. Cette remise à Dieu (à laquelle la charité surnaturelle nous meut profondément, y trouvant le premier moyen de traduire effectivement son amour), a pour motif immédiat l'autorité sur nous de notre Créateur et Seigneur. Tout est à Lui de ce que nous sommes et faisons. Notre action doit rejoindre, en son intention

même, la condition la plus essentielle de notre être, naturellement dépendant. Agir consciemment, c'est premièrement remettre tout à Dieu et diriger vers Lui une âme en état d'offrande.

A ce compte, quiconque vit se doit à Dieu. Cette donation et remise de soi est une réponse, exigée, au don initial reçu de Dieu. Il nous a faits, tels que nous sommes, maîtres de notre action, à son image. Mais cette volonté que nous *possédons* est *radicalement* sienne, et nous devons la lui rendre en orientant délibérément toute notre activité à son honneur. Quoi que je fasse, je le ferai à l'honneur de Dieu, si je suis conscient de ma qualité de créature; et mon empressement de bon serviteur s'animera plus profondément encore à l'élan joyeux de l'enfant de Dieu que je suis dans le Christ.

Donation essentielle et commune. Elle sera bien variable, certes, en intensité, suivant les individus et la conscience qu'ils prendront de leur dépendance à l'égard de Dieu. Mais l'ampleur du don doit être, en tous, totale. Nulle réserve n'est permise quand on se remet à Dieu. En chacun de nous, cet acte devra se renouveler fréquemment, et il se fera d'autant plus profondément que la charité nous donnera une conscience plus intime de nos liens avec Dieu. Mais d'emblée il devra s'étendre à tout ce à quoi s'étend notre charité, qui a pour loi d'aimer Dieu de tout notre cœur, de toute notre âme et de toutes nos forces.

Il est clair que la donation religieuse proprement dite entend ajouter quelque chose à celle-ci. Mais quoi? Peut-on réellement ajouter à une donation qui a déjà pour loi l'entièreté la plus absolue et dont l'intensité, l'intimité si je puis dire, est avant tout fonction de la charité progressante?

Me voici, semble-t-il, de par ce don intérieur de ma volonté à Dieu, en état de *disponibilité*. Ai-je quelque chose à ajouter? Ce que j'attends de plus ne sera-t-il pas désormais, non plus mon fait, mais celui de l'Église qui

viendra me consacrer, déclarant l'agrément que Dieu trouve à ma dévotion et le service précis qu'Il attend de moi? La question chez certaines âmes prend actuellement cette forme.

Or, saint Thomas entend bien qu'une démarche nouvelle, venant de nous, le *vœu*, peut achever de constituer notre donation. Comment l'entendre?

Il faut, pour pénétrer tout le sens de cette doctrine, insister sur un aspect de l'acte de dévotion tel que saint Thomas le décrit. La Dévotion reste, dans l'activité humaine, au plan de l'*intention*. L'âme dévote se tient disponible à l'égard de Dieu en s'assujettissant délibérément à son autorité. Cet acte, sans nul doute, est un acte humain pleinement distinct, parfaitement délibéré et achevé : En présence de Dieu, conscient de son excellence et de ses droits sur moi, je réponds : *Présent*, de toute ma volonté. Mais ce faisant, et dans ce don même, la volonté ne fait que s'*orienter* au service de Dieu, sans que soient encore déterminés nécessairement les objectifs précis de ce service (1). Elle est une disponibilité radicale, en même temps qu'une motion profonde à agir : C'est là le caractère même de l' « ordre d'intention », ce plan profond de l'activité où la volonté s'oriente en vue des réalisations futures.

Or, le vœu se tient expressément, selon saint Thomas, au plan de l'*exécution*.

Il s'agit désormais de l'*exhibitio operis*. Le vœu se rattachera à l'oblation conçue, non plus dans sa source intentionnelle, mais dans sa réalité exécutive et comme un témoignage, en même temps qu'une expression, de cette intention générale de servir Dieu qu'est la dévotion. Tandis que celle-ci est une disponibilité indistincte et géné-

(1) C'est ce qu'on entend, quand on dit que la volonté, dans la dévotion, n'a d'autre « matière » qu'elle-même en l'hommage qu'elle rend à Dieu. Cet hommage consiste tout en cette orientation à l'honneur de Dieu de la volonté, source de nos actes.

rale, le vœu commence de réaliser concrètement ce que la dévotion contient en soi.

Première conséquence : si la donation religieuse est une remise *effective*, et non plus seulement intentionnelle, de notre activité, cette réalisation nous place sur le plan des *moyens* de servir Dieu. Moyen de choix sans doute, servant notre tendance à la perfection de la charité, en même temps qu'exprimant la puissance réalisatrice, effective, de notre volonté d'être à Dieu. Mais secondaire par rapport à la donation intime, à la dévotion, qui garde primauté de valeur (1). Moyen aussi qui ne s'imposera point à tous, tandis que le don intérieur de l'âme doit être le fait de tous.

D'autre part, voici un corollaire non moins important : Le vœu, qui est déjà lui-même une détermination dans nos moyens de servir Dieu, portera toujours sur quelque chose de déterminé. C'est précisément ce qui distingue l'ordre de l'intention et la phase exécutive de l'action. L'axiome thomiste prend ici tout son relief : *actio est in singularibus*. On n'agit qu'en s'appliquant à des tâches concrètes, distinctes. Le vœu implique cette détermination de l'action à laquelle il nous lie, et dont il fait hommage à Dieu. Il est essentiellement, en témoignage de notre dévotion et pour l'amplifier elle-même, l'offrande à Dieu de quelque chose qu'on fera pour Lui.

Ce que nous offrons ainsi, dans la promesse que nous en faisons, peut avoir plus ou moins d'ampleur. Nous pourrons n'offrir et destiner à Dieu que tel acte particulier : un pèlerinage, par exemple. Nous pouvons offrir notre vie tout entière : et c'est le vœu de religion. Ici le vœu s'égale d'une certaine manière aux intentions de la dévotion elle-même, et c'est ce qui fait sa valeur à part et sa dignité. Celle-ci nous tient prêt à ce que réclamera le

(1) Cf. A. Lemonnyer : *Notre vie divine*, p. 359 : « La profession religieuse... n'est qu'un bel acte de dévotion, renforcé et consacré par un nouvel acte de la vertu de Religion, le vœu. »

service de Dieu. Le vœu de religion nous engage à ce service en *exécution* de cette intention dévote. Il achève donc en quelque sorte de *constituer* vraiment, en la mettant sur le plan de l'exécution concrète, la donation de nous-même à Dieu. Cela est essentiel si nous voulons que cette donation prenne — autant qu'il se peut ici-bas — aspect de réalité concrète. Mais nous remarquerons toutefois ceci : si large que soit l'étendue de la donation du vœu, elle demeure quelque chose de plus déterminé que la disponibilité dévote. Je vais, pour donner ma vie, prévoir d'une certaine manière les grandes lignes de mon activité. Je l'endiguerai dans une certaine règle selon laquelle je m'engagerai à vivre et qui sera comme la loi des rapports que j'entends établir avec Dieu.

J'insiste sur ce point, car certaines âmes ne craignent-elles pas quelquefois instinctivement cette apparente limitation que les vœux de religion apporteraient à une activité qui veut avant tout demeurer disponible à tous les besoins de la chrétienté. C'est pourquoi on a cru opportun de rappeler tout d'abord ces principes généraux qui commandent, selon saint Thomas, la phase intentionnelle et la phase exécutive de l'action humaine. Il faut bien constater qu'on ne fait rien qu'en consentant en même temps à se limiter actuellement à ce qu'on fait. Toute réalisation est limitation parmi d'innombrables possibles. Il faut s'y résoudre, mais en constatant également que l' « ordre d'intention » qui meut notre activité du dedans ne perd rien de l'infini de ses horizons, pour nous appliquer à des tâches concrètes. La limitation que semble apporter la donation religieuse à forme de vœu peut être en réalité la condition d'un rendement plus efficace. Je dis « peut être », car l'engagement des vœux n'est que de l'ordre des moyens. Il faut donc rappeler maintenant les avantages que saint Thomas voit aux vœux et qui découlent immédiatement de leur nature de promesses. Notons toutefois auparavant ce texte de IIª IIæ, qu. 186, art. 6, sol. 2 : *Non aliter potest*

homo totam vitam Deo exhibere *nisi per voti obligationem*. Je souligne *exhibere*, qui marque bien qu'il s'agit ici de la reddition effective de toute la vie elle-même en sa réalité concrète, et non seulement de cette orientation vers Dieu de l'intention, qu'est la dévotion. Notre vie est successive, explique saint Thomas à ce propos : elle ne peut être remise à Dieu *tout entière*, d'un coup, en sa réalité même, que par ce lien de la promesse, à force exécutive.

§ 2. Promesse et vœu

Nous n'entendons pas refaire ici toute la théologie du vœu. On se reportera, si l'on veut des indications plus complètes, au traité de saint Thomas (1). Mais nous voudrions signaler les aspects les plus essentiels de cette doctrine.

Qu'est-ce qu'un vœu? Une promesse faite à Dieu. Mais encore qu'est-ce que promettre? C'est sur ce point qu'il faut porter l'analyse si l'on veut comprendre l'importance des vœux.

L'idée la plus simple que saint Thomas nous donne de la promesse est celle d'une obligation spéciale contractée envers quelqu'un, du fait qu'on lui a dit qu'on ferait quelque chose pour lui. Promettre c'est dire. Et c'est pourquoi saint Thomas attribue la substance de cet acte à l'intellect pratique, tout de même que pour la prière qui consiste à parler à Dieu. Celui qui promet donne sa parole. Il énonce son dessein de faire quelque chose, mais en entendant bien que cet énoncé l'obligera d'une façon toute spéciale.

Comment cela? Reprenons le schéma de l'acte humain et voyons tout ce qui distingue l'intention de faire quel-

(1) IIª IIæ, q. 88. Éd. de *La Revue des Jeunes, La Religion*, t. II.

que chose, voire la résolution prise de le faire — et l'obligation contractée par la promesse.

L'intention est déjà plus qu'une velléité. Elle s'est fixée à un objectif et s'achève dans le choix, la décision. Ce que nous appelons communément « résolution » viendra même peut-être appuyer cette décision en la renforçant de bons motifs. Me voilà donc décidé, résolu : Mais cela n'engage que moi. Sans doute ma conscience me lie, et je me dois d'exécuter ce que j'ai intérieurement décidé pour de justes motifs. C'est affaire stricte avec ma conscience : mais c'est à *moi* que je le dois.

Voici maintenant que je promets. Cette fois je fais intervenir un motif nouveau d'agir propre à la vertu de justice : la fidélité de la parole donnée. En donnant ma parole, j'ai d'ailleurs déjà donné d'une certaine façon cela même dont elle était le signe et qu'elle énonçait. Ce que j'ai promis je l'ai ainsi donné par avance en conférant à celui qui a reçu ma promesse un droit strict sur ce que je lui destine. Désormais je ne suis plus seul en cause. L'obligation que j'ai entendu contracter s'est en quelque sorte objectivée. *Quaedam lex privata.* Sans doute c'est moi qui suis à la source de cette obligation. Je l'ai bien voulu. Mais une fois que ma parole a été donnée, elle est sortie de moi et a pris un aspect tout objectif. Je dois rendre mon dû.

On voit tout de suite toute la portée psychologique d'une telle obligation. Elle met sous le signe de la justice et de l'honneur ce qui sans elle demeurait strictement personnel. On voit aussi par là comment la promesse prend place déjà dans la phase exécutive de l'action. Il y a plus qu'une simple décision personnelle. L'acte extérieur est déjà engagé et en quelque sorte précontenu en sa totalité dans la promesse. J'entre en rapports effectifs, extérieurs, avec autrui, je lui confère des droits sur tel objet, telle action. Je fais déjà tout ce que je peux « *in exhibitione operis* ». Promettre, c'est déjà donner ; c'est même donner plus que si on accomplissait simplement sans avoir pro-

mis, remarque saint Thomas : car c'est se mettre soi-même en une certaine sujétion et s'enlever la possibilité, désormais, d'agir autrement.

Saint Thomas pense cela de toute promesse et non seulement des vœux; et il ajoute que cette obligation qui affecte toute promesse est de Droit Naturel, absolument strict. Point de vie sociale possible si l'on ne pouvait se fier à la parole donnée. D'ailleurs, penser qu'une promesse pût n'être point obligatoire, n'est-ce pas lui enlever tout son sens et toute sa raison d'être? Il n'est pas inutile cependant d'insister sur cette évidence, en remarquant toutefois que la gravité de l'obligation se mesure aux intérêts en jeu, et notamment à la dignité des personnes envers qui l'on s'engage. Il existe en effet des promesses en matière religieuse qui ne sont pas des vœux parce qu'elles sont faites, non point à Dieu, mais simplement aux saints ou aux supérieurs religieux. C'est ainsi que la profession d'un Tiers-Ordre comme celui de Saint-Dominique, faite « à l'honneur de Dieu », et donc dans une intention religieuse de dévotion, est une promesse d'observer la Règle, qui s'adresse à la Bienheureuse Vierge Marie et aux prélats de l'Ordre. Mais il ne faudrait pas, sous prétexte qu'on n'a pas affaire à un vœu, diminuer la gravité d'obligation d'une telle promesse. Déjà on ne trouve que trop cette imagination que pourraient exister des vœux où l'on s'engagerait sans être lié « sous peine de péché », comme on dit (formule d'ailleurs absurde, car le péché n'est point une sanction!). Alors à quoi bon faire vœu? De même, à quoi bon promettre... si l'on entend par ailleurs que cela n'engage pas fortement? Il faut penser qu'une promesse faite à un ordre religieux, en matière intéressant la perfection spirituelle, est une chose grave, engagement qu'on ne doit pas faire à la légère et sans une probation suffisante. La dignité morale d'une telle promesse est en effet celle du rèspect qu'on doit à un ordre religieux et à ses saints : elle exige une fidélité proportionnée.

Cette fidélité, c'est bien clair, est à son maximum, disons à l'absolu, lorsque la promesse est faite à Dieu, ce qui est toute la réalité du vœu. L'obligation de fidélité se fond alors avec l'obligation qui nous saisit chaque fois que nous sommes en relation avec Dieu : c'est celle de la vertu de religion.

Ainsi le sens premier du vœu est de nous aider à fixer notre volonté dans son intention de servir Dieu, par le motif le plus absolu qui soit et qui est celui des droits de Dieu sur nous. On dira, il est vrai, que ce motif peut jouer déjà dans la moindre de nos obligations morales, si nous sommes attentifs à l'origine divine du devoir et à notre dépendance absolue de créatures. Sans doute. Mais ici nous conférons en quelque sorte à Dieu un droit nouveau sur nous, en faisant spécialement sienne la chose que nous Lui promettons. C'est là, à la réflexion, une réalité grandement originale et bien révélatrice de notre dignité *personnelle* de créatures spirituelles que la capacité que nous avons de contracter une obligation d'une telle nature. En vérité l'homme est bien grand et Dieu lui donne une dignité qui s'apparente à la sienne en lui permettant de s'engager ainsi envers Lui. Rien ne place plus haut notre liberté que cet acte où elle se sent capable elle-même de donner à Dieu des droits sur elle, comme si elle n'était point radicalement en sa main. Donner à Dieu sur nous des droits qu'il n'avait pas encore! Est-il plus forte affirmation de notre autonomie spirituelle? C'est par là en réalité que cet acte est un si bel hommage à Dieu. Il n'affirme pas seulement notre faiblesse et le besoin que nous avons d'affermir notre volonté en la liant à de strictes exigences de justice, mais notre dignité même, et combien librement nous disposons de nous-même et de notre action.

Par là le vœu manifeste la grande valeur religieuse qui lui est immanente : il honore Dieu par l'hommage qu'il Lui fait de notre liberté, dans l'instant même où, s'assujettissant à Lui, elle manifeste sa plus haute dignité.

Quand il s'agit du vœu de religion, cet hommage s'accroît de l'étendue de la matière à quoi s'étend la promesse et qui est, on l'a dit, toute la vie. On ne peut trouver *témoignage* plus complet de notre intention d'être à Dieu que cette remise effective, par le triple vœu, de tout ce qui en nous est source des déploiements futurs : je remets ma liberté, source de tous mes actes; mes biens, source de revenus; mon corps, qui peut se survivre en toute une race. Tout cela est donné en témoignage de la radicale sujétion de toutes choses à la Paternité souveraine de Dieu. C'est là un signe des droits divins sur sa créature qui s'apparente en valeur religieuse à celle du culte sacrificiel. Comme lui, il est un témoignage qui n'a *immédiatement d'autre raison* que de proclamer les droits universels de Dieu. Il semble que ce soit sous cet aspect formellement latreutique, et en ce sens de témoignage significatif, propre au culte extérieur, que saint Thomas envisage le plus profondément l'*état* religieux. Il s'apparente, dit-il, à l'holocauste.

Ainsi la donation, à son point le plus typique, qui est celui de l'état religieux impliquant la solennité des vœux, déborde notre profit personnel. Dieu, certes, n'en attend rien en lui-même, pas plus que du culte extérieur qu'on lui rend. Mais c'est un témoignage qu'Il peut attendre que nous donnions au monde, comme un rappel et un signe des droits qu'Il a à être servi par-dessus tout. L'état religieux sous sa forme la plus absolue, celle de la vie bénédictine par exemple, garde ainsi sa valeur essentielle de culte rendu à Dieu par la vie tout entière.

Tout ceci regarde la valeur religieuse du vœu en lui-même. Voyons maintenant ce qu'il faut penser exactement de l'intérêt qu'il a pour nous en référant directement à Dieu les actes que nous promettons d'accomplir à son honneur. De ce chef, les voilà qui tombent sous l'empire de la vertu de religion et deviennent chose sacrée. Qu'entendre par là?

Certaines bonnes âmes ont tendance à prendre assez

matériellement les choses et voudraient à tout prix avoir des « vœux de religion » dans un état qui parfois ne le comporte pas, comme si les vœux de religion conféraient on ne sait quelle valeur spéciale, comme *ex opere operato*, aux actes sur quoi ils portent. Ce serait là bien matérialiser des réalités qui sont essentiellement de l'ordre moral (s'entendant d'ailleurs de la moralité surnaturelle dans toute son étendue).

Comprenons bien ce qu'entend saint Thomas quand il nous dit que, en plus de son mérite propre, le vœu accroît le mérite de l'acte qu'on accomplit de son fait. Il s'agit en réalité de mettre notre activité sous l'empire de la vertu de religion, en en faisant chose destinée à Dieu. Mais cela, en définitive (1), n'en accroît le mérite que dans la mesure où cela contribue à ce que l'acte soit exercé avec une charité plus grande. Ce qu'on veut dire c'est que le vœu a tout ce qu'il faut pour cela. Tout d'abord, explique saint Thomas, parce qu'il oriente *directement* vers Dieu l'activité que nous lui promettons d'exercer. Lui rendre son dû devient un motif propre de notre acte : motif qui en nous rattachant plus directement à Dieu nous aide à accomplir plus purement pour Lui ce que nous faisons. Deuxièmement, le vœu, par le fait qu'il fixe notre volonté et par l'effort de détermination que cela comporte, contribue à *intensifier* notre élan volontaire. Tels sont les deux principaux éléments qui conditionnent communément la croissance du mérite : un objectif plus directement référé à Dieu, une volonté plus intense au départ de l'action. Cela se dit du vœu en général : Les vœux de religion n'ont d'autre particularité que de remplir plus complètement ces conditions, du fait qu'ils destinent toute notre vie à Dieu, l'organisant en fonction de Lui, selon une Règle déterminée, et portant eux-mêmes

(1) Nous disons bien en définitive. Le vœu donne bien à certains actes, qui, d'eux-mêmes, ne la comporteraient pas, une valeur de religion, mais cette valeur elle-même tend à grandir la vie de charité chez les religieux.

sur la pratique de ceux des conseils évangéliques qui éliminent les obstacles qui pourraient le plus communément contrarier l'intensification de la charité.

Voilà essentiellement en quoi consiste la valeur méritoire et efficace des vœux en général et des vœux de religion en particulier.

Repoussons donc cette imagination qui voudrait voir dans les vœux de religion, sous prétexte qu'ils nous « consacrent » à Dieu, je ne sais quelle valeur matérielle, comme si du fait qu'on est religieux tous les actes prenaient mécaniquement une spéciale valeur d'agrément pour Dieu. Non : du fait que vous êtes religieux, vos actes n'ont pas acquis je ne sais quelle valeur matérielle qui en ferait « un sacrifice d'agréable odeur ». Mais on doit dire : du fait que vous êtes religieux, vous êtes tenu de mettre en tous vos actes l'intense charité qui les rendra agréables à Dieu. C'est une exigence morale, de référence à Dieu de toute la vie, qui a été contractée (1). La perfection chrétienne consiste dans la charité. Les vœux ne sont, après tout, que sur le plan des moyens. Moyens de choix où s'exprime la nature propre de la dévotion qui nous porte à nous livrer à Dieu autant que nous le pouvons. Moyens qui constituent eux-mêmes un acte excellent d'hommage latreutique et un témoignage rendu à Dieu de la souveraineté que nous lui reconnaissons. Il

(1) On peut ajouter cependant que l'état religieux, authentifié par l'Église, doit pouvoir compter sur les grâces spéciales nécessaires à l'accomplissement des devoirs qu'il implique. Il semble que ces grâces lui viennent par l'Église elle-même et du fait de la place significative qu'y occupe l'état religieux. Cf. saint Thomas, *La Religion*, t. II, éd. de *La Revue des Jeunes*, pp. 433 et suiv. — D'autre part, la profession religieuse constitue elle-même un acte de charité intense dont l'influence retentit en toute la vie qu'elle engage au service de Dieu. Il est donc vrai de dire que, en fait, le religieux *met* dans tous ses actes une charité plus intense, pourvu qu'il soit fidèle. Nous voulons surtout insister ici sur ce point que la valeur essentielle est la charité, et que même la pratique intensive de la vertu de Religion, propre à l'état religieux, reste de l'ordre des *moyens* de perfection. Cf. Lemonnyer, *Notre vie divine*, p. 368.

reste que si l'on est en état de vie qui ne comporte point les vœux de religion on n'en est pas moins capable de sainteté. Sainte Catherine de Sienne n'avait point de vœux de religion. Aucune âme servit-elle plus intensément l'Église de son temps?

Ces principes rappelés, nous aborderons maintenant un troisième point où nous voudrions simplement orienter quelques réflexions sur les problèmes posés par l'adaptation de la vie religieuse à certaines formes d'apostolat moderne.

§ 3. Adaptations ou formes nouvelles de vie religieuse?

Le problème se pose ainsi : Devant les exigences croissantes d'un apostolat de pénétration et le besoin de certaines âmes d'y être autant qu'elles le peuvent données à Dieu, empruntera-t-on simplement aux formes traditionnelles de l'état religieux les éléments qui demeurent compatibles ou cherchera-t-on une forme neuve de donation à Dieu et au service de l'Église?

A. *Les Tiers-Ordres.* — Une première solution, contemporaine des grands ordres religieux du XIII[e] siècle, — les plus typiques eux-mêmes par leur organisation régulière, — se trouve dans les Tiers-Ordres et formes de vie apparentées. Il paraît intéressant de discerner en quoi consiste exactement la participation à la vie religieuse qu'ils comportent. Car s'il est vrai que nous avons là une véritable participation à la vie religieuse, nous constatons aussitôt qu'elle fait abstraction de ce qui est le plus essentiel à celle-ci : les vœux.

On le comprendra bien, croyons-nous, en mettant en relief l'idée d'*appartenance* à un Ordre religieux. C'est là ce qui est premier. Ce n'est pas tant parce que la profession-promesse du Tiers-Ordre ressemble plus ou moins à

un vœu qu'elle est d'abord intéressante : c'est parce qu'elle fait appartenir à l'Ordre.

Si nous voulons une analogie de cette idée d'appartenance à un Ordre, nous la trouverons peut-être dans le « vœu simple » tel qu'on l'entendait au Moyen-Age. Le XIII[e] siècle ne connaissait, comme vœu effectif de religion, que le vœu solennel qui constituait dans l'état religieux — et qui d'ailleurs pouvait être réalisé du simple fait qu'on revêtait l'habit des profès. Mais il appelait vœu simple la promesse faite à Dieu d'entrer en religion. Or, par le moyen du vœu simple ainsi entendu, on pouvait déjà d'une certaine façon appartenir à l'Ordre où l'on s'engageait à entrer. Ainsi du vœu fait par le bienheureux Réginald en 1218, entre les mains de saint Dominique : Réginald d'Orléans promet à Dominique d'entrer dans son Ordre ; ce faisant, il donne déjà son nom à l'Ordre des Prêcheurs (1).

Voyons donc comment, dans le cas particulier de la profession du Tiers-Ordre, se réalise cette appartenance et prenons comme exemple le Tiers-Ordre dominicain, le plus typique peut-être, car l'organisation qui lui fut donnée par Munio de Zamora établit un rattachement à la hiérarchie de l'Ordre que ne comportaient pas également les fraternités de Pénitence dépendantes des Mineurs.

La profession de Tertiaire est essentiellement une promesse. Or, cette promesse constitue un engagement pris envers l'Ordre de Saint-Dominique et mettant vraiment à ce titre de dépendance des supérieurs de l'Ordre (2).

(1) Noter la formule de vœu simple, témoin de leur nature première, gardée lors de l'introduction, par saint Ignace, du régime des vœux simples dans la vie religieuse : « Promitto eamdem societatem me ingressurum. » On a conservé la terminologie de la promesse d'entrer en religion.

(2) « Ordo Praedicatorum universus tribus cœtibus constat, Fratrum nempe, Monialium et Tertiariorum utriusque sexus, quibus

Cette dépendance est exactement mesurée. Tandis que le religieux délivré de tout autre lien, s'aliène totalement pour appartenir en tout à la religion dans laquelle il fait profession, le tertiaire, gardant ses obligations familiales, sociales, se soumet à l'Ordre et lui appartient en ce qui concerne son effort de tendance à la perfection, par des moyens adaptés et premièrement la pratique aussi parfaite qu'il se peut de son devoir d'état.

Pour ce faire, il se soumet à une *Règle* de vie, donnée par l'Ordre lui-même, qui précise ses obligations et est surtout l'*affirmation de son lien avec l'Ordre*. C'est en effet le grand sens d'une règle commune. Toute vie en société, dès là qu'elle s'organise, le fait par le moyen de lois qui déterminent les liens sociaux et les obligations mutuelles. La Règle est moins une charge imposée qu'un lien effectif. Le Tertiaire, s'engageant envers un Ordre et se soumettant à son régime, promet de vivre selon une règle imposée par cet Ordre et fixant l'essentiel de ses attaches avec lui.

B. *Intérêt d'une telle appartenance*. — C'est par cette réalité de l'appartenance à un Ordre religieux que les Tiers-Ordres manifesteront d'abord leur fécondité spirituelle. Sans doute aussi est-ce sur ce point que se manifesteront les déviations toujours possibles : esprit de corps, particularisme au sein d'une chrétienté où les valeurs essentielles devraient être d'autant plus simplement gardées qu'elles sont plus menacées. Ces défauts, qui peuvent se rencontrer et, chez certaines âmes, se mêler d'un peu de sectarisme, ne sont pas inhérents à l'institution elle-même, qu'il faut bien se garder d'en rendre responsable. Pour comprendre le profit positif du lien avec un Ordre, rappelons simplement la définition que saint Thomas donne de l'état religieux et qu'il

unicum caput supremum, sub S. Sedis auctoritate, praeest Magister Generalis Ordinis aut capitulum generale. » Const. O.P. Lib. I, cap. II, n° 8, § 1°.

emprunte à la tradition monastique la plus primitive : *Schola perfectionis*, *Disciplina perfectionis*.

Les Ordres religieux sont — c'est au moins leur idéal — des spécialistes de la perfection chrétienne. Ils n'en ont pas, bien sûr, le monopole, mais ils sont formellement établis dans l'Église *pour cela*. Leurs différences tiennent simplement à la diversité des œuvres de vie parfaite à quoi ils sont ordonnés et à la variété des vocations qui se rencontrent dans ce monde. Il est normal qu'il y ait des spiritualités diverses, mais chacune ne fait qu'incarner la spiritualité simplement chrétienne. Les Ordres religieux ont mission propre d'en rappeler les exigences essentielles. C'est ce qu'on ira leur demander. Et cela implique dans le cas du Tiers-Ordre deux choses :

a) Au point de vue intérieur, participation très spéciale et non négligeable aux mérites et suffrages des saints et de l'Ordre entier. L'ordre de la charité, avec ses liens de parenté plus ou moins étroits, se retrouve au sein de l'universelle Communion des Saints. Pas plus que le sens des intérêts généraux de l'humanité ne supprime le sens de la patrie et plus prochainement encore de la famille, le sens *catholique* ne supprime pas les liens plus serrés qui se créent dans une même famille religieuse. Il doit même s'y appuyer normalement, car le surnaturel se modèle, ici comme ailleurs, sur l'humain dont il épouse toute la structure. Il y a des familles religieuses. C'est une des joies de la Communion des Saints. C'est aussi un des appuis les plus effectifs que trouvent ici-bas des âmes entièrement livrées, cependant, à l'œuvre universelle de Dieu dans le monde. C'est peut-être ce que les tertiaires fervents expérimentent le plus directement. Les déviations, dans le sens signalé ci-dessus, ne sont certes que bien accidentelles.

b) Sur un plan plus directement terrestre, le profit de l'appartenance à un Ordre se trouve dans une direction spirituelle forte, mais d'autant plus souple qu'elle se ramène à cette orientation générale vers Dieu qui est le

fruit d'une règle de vie. L'exemple et la doctrine des Saints y aide. Il s'y ajoute une participation individuelle, plus ou moins effective, et en tout cas adaptée, aux moyens propres aux Ordres religieux : observances, liturgie, étude, dans le sens des conseils de perfection (1) et de l'idéal apostolique.

Tels sont les grands moyens qu'apporte l'appartenance à un Ordre religieux par la voie du Tiers-Ordre. Étant bien entendu d'ailleurs qu'il ne s'agit pas par là d'une mainmise de ces Ordres sur les œuvres d'apostolat à quoi s'appliquent les tertiaires, mais de l'apport d'une vie spirituelle et d'un esprit apostolique qui rend ceux-ci plus capables de se livrer catholiquement à tout ce que l'Église peut attendre d'eux.

Nous allons insister maintenant sur un autre aspect : sur le profit spirituel qui tient à la promesse elle-même et à sa force obligatoire. Cela nous orientera vers l'examen de certains essais de participation à la vie religieuse, qui entendent emprunter aux moyens propres à celle-ci plus que ne le fait communément le Tiers-Ordre.

C. *Imitation de la vie religieuse par le moyen des vœux.* — Voulant simplement discerner les éléments typiques et non point recenser les œuvres qui ont pu se multiplier ces dernières années, je m'appliquerai ici à certains essais poursuivis dans la ligne même d'un Tiers-Ordre et n'allant pas jusqu'à l'organisation proprement religieuse des Tiers-Ordres Réguliers.

D'aucuns en effet ne se contentent pas de cette appar-

(1) Pour comprendre ce qu'on retiendra des « conseils » dans une vie de tertiaire, il faut avant tout ne pas prendre matériellement l'idée de pauvreté religieuse ou de chasteté et d'obéissance. Mais voir l'*intention* qui fait choisir ces conseils parmi tous ceux de l'Évangile pour en faire les moyens propres de la vie religieuse. C'est, selon saint Thomas, parce qu'en eux s'affirme plus directement la *libération* spirituelle nécessaire à la soumission religieuse de l'âme à Dieu. C'est là ce qu'il s'agit de retenir : une « ascèse libératrice ».

tenance à un Ordre et cherchent à prendre à la vie religieuse ses vœux eux-mêmes, tout en restant dans le monde. A première vue, on penserait volontiers qu'il y a, en certains cas, dans cette recherche de formes dérivées de la vie religieuse comme un pis-aller et un moyen terme peu satisfaisant : peut-être même un peu de formalisme chez des âmes qui chercheraient les « vœux de religion » pour eux-mêmes, pour la joie de se dire « religieuses » et sans assez voir leur caractère de moyen. « J'ai fait les trois vœux. » Pour certaines âmes, c'est là comme un but, et un contentement. Cette façon de voir les choses n'offrirait qu'une médiocre fécondité spirituelle. Le but, c'est la perfection de la charité. Les vœux ne sont pas une « consolation », mais, quand ils portent sur la pratique des conseils, un moyen approprié à un état de vie qu'on appelle l'état religieux. N'y a-t-il pas quelque danger à vouloir chercher à tout prix un moyen terme : à vouloir être religieux sans l'être. Danger de formalisme. N'est-ce point ce que veulent éviter certaines formes modernes de vie apostolique très mêlée au monde, en cherchant à donner à leur donation à Dieu une autre forme que celle de la profession religieuse traditionnelle? Toutefois, s'il est vrai que cette donation ne peut guère, comme nous l'avons dit ci-dessus, devenir effective, exécutive, sans passer par le moyen du vœu, il peut être intéressant de voir ici encore ce qui est *essentiel* et adaptable. Or, à regarder de près telle réalisation d'association de tertiaires pourvue de vœux, il semble qu'on peut mieux distinguer ces valeurs essentielles.

Ce qu'il s'agit, en effet, d'emprunter à la vie religieuse, pour l'adapter analogiquement, ce n'est pas la matérialité de ses observances ou même de ses vœux, mais la substance de ce qu'apporte au religieux la soumission totale de sa vie à Dieu.

Nous avons rappelé plus haut quel profit général apporte à la vie parfaite le vœu de religion. Il soumet effectivement toute la vie à Dieu. S'il porte plus spéciale-

ment sur trois des conseils évangéliques, c'est que ceux-ci contribuent plus immédiatement, par la libération qu'ils impliquent, à la perfection de cet assujettissement. L'obéissance a primauté parmi les autres vœux, parce que cette soumission religieuse se réalise plus proprement par son moyen. Ce qui est essentiel, c'est que la vie soit *ordonnée à Dieu* par le moyen de cette promesse qui la lui destine, dans le cadre d'une règle qui en embrasse l'ensemble : soumettre la vie entière à l'empire de la vertu de religion en vue de la perfection de la charité, telle est donc l'efficacité première du vœu.

Il importe déjà de remarquer que la profession d'un Tiers-Ordre, parce qu'elle est la promesse de vivre selon une certaine règle dans l'esprit des conseils, implique déjà quelque chose de cette orientation résolue et effective vers Dieu qui fait l'avantage des vœux de religion. Nous avons dit par ailleurs la gravité d'une telle promesse et l'obligation réelle qu'elle implique. Reste que ce n'est qu'une simple promesse qui ne nous engage pas directement envers Dieu.

On pourra donc l'accroître librement d'un serment ou d'un vœu. Faite « à l'honneur de Dieu », la promesse du tertiaire comporte une *intention* religieuse, par là même énoncée; mais elle ne constitue pas pour autant un serment. Je remarque d'ailleurs le peu de goût de saint Thomas pour les serments, inférieurs en valeur religieuse au vœu (celui-ci destine à Dieu ce qu'il lui promet, tandis que le serment ne fait que le prendre à témoin). Mais rien n'empêche qu'à titre personnel le tertiaire ne confirme d'un vœu sa promesse. On aurait alors vraiment un analogue de la profession religieuse : celle-ci, dans l'Ordre de Saint-Dominique par exemple, comporte, en même temps que la promesse faite à Dieu, une promesse faite à l'Ordre et confirmée par le vœu : « *Promitto... Deo, et Beatae Mariae, et beato Dominico, et tibi Pater...* » On aurait donc là une formule de vœu privé très pratique, ceci par exemple : « Je promets à Dieu de vivre selon la règle de

tel Tiers-Ordre, conformément à la promesse que j'en ai faite à l'Ordre lui-même par ma profession. »

Pareil vœu est évidemment affaire personnelle qui n'engage point l'institution du Tiers-Ordre comme telle. Chacun est libre de faire vœu en telle ou telle matière pourvu qu'il le fasse consciemment et pour de justes raisons. En tout cas, ce vœu semble préférable à d'autres qui voudraient s'appliquer *matériellement* à l'objet des vœux de religion. Que peut être un vœu privé de pauvreté? Et plus encore que peut être un vœu privé d'obéissance? A qui, et en quoi? Le vœu d'obéissance religieuse se fait selon une règle. S'en remettre purement et simplement à une personne et à sa prudence individuelle (certains vœux d'obéissance au confesseur) paraît chose bien dangereuse, tandis que dans un vœu comme celui que je signale, une matière suffisamment déterminée existe : la Règle qui précise elle-même la nature des obligations qu'elle prescrit, et à laquelle engage déjà une promesse grave (1). Embrassant par le moyen de la Règle l'ensemble de la vie, ce vœu est capable de l'ordonner tout entière à l'honneur de Dieu, sur le type de la donation religieuse, bien qu'à un moindre degré.

Or, et c'est bien à cela que ce développement voulait venir, c'est un vœu de ce genre qu'utilisent certaines

(1) Il va sans dire que le vœu, en venant confirmer la promesse du Tiers-Ordre, ne change aucunement la nature d'obligation de la Règle. Si les diverses prescriptions de celle-ci n'obligent pas « ad peccatum », mais « ad culpam », le vœu n'y change rien. L'obligation grave et suprême de la promesse faite à Dieu porte sur toute la Règle *telle qu'elle est*. Celle-ci précise la nature de ses propres obligations. Le vœu ne les change pas intrinsèquement. Mais ce ne veut pas dire qu'il subit lui-même une diminution quelconque dans la nature de son obligation. C'est une étrange invention que celle de vœux qui n'obligeraient que « sub levi ». Peut-être en est-on venu là par suite d'une incompréhension de la *détermination* nécessaire aux vœux. Certains vœux à matière indéterminée (v. g. le vœu d'abandon), risquant d'engendrer des scrupules, certains en sont venus à énerver l'obligation du vœu lui-même. Rien de plus opposé à l'idée religieuse qu'on doit se faire de l'obligation du vœu.

associations de Tertiaires, l'élevant cette fois à la dignité de vœu public, reçu au nom de l'Église par le Supérieur légitime, sans qu'il y ait pour autant vœu de religion proprement dit.

Voici en substance la formule de profession de l'une d'elles : « Moi, Sœur X..., en votre présence, Mon Révérend Père, et en présence des Sœurs, je fais le vœu de chasteté et promets à Dieu, à la Bienheureuse Vierge Marie, à notre Père saint Dominique, de vivre selon la Règle du Tiers-Ordre de Saint-Dominique dans l'Association du Saint Nom de Jésus. » Cette formule n'est peut-être pas très heureuse en ceci qu'elle semble distinguer du vœu de chasteté la promesse faite à Dieu... comme si celle-ci n'était pas un vœu, et n'avait point le même caractère de vœu public. Certaines âmes à qui on avait répété qu'elles n'avaient point de vœux de religion — ce qui est exact — mais de simples promesses, s'y trompaient, pensant que seul le vœu énoncé comme tel était un vœu... et que la promesse faite à Dieu n'était qu'une simple promesse... Plus pratique sans doute serait cette formule : « Je promets à Dieu d'observer la chasteté et de vivre selon la Règle du Tiers-Ordre... » Quoi qu'il en soit, nous avons là une réalité dont la substance est excellente, encore qu'elle ne puisse être reconnue comme constituant dans l'état religieux : la pratique de l'obéissance et de la pauvreté, précisée par les statuts, ne pouvant s'égaler pour des personnes vivant dans le monde, à ce qui réalise l'état religieux. Mais peu importe, en somme, qu'il y ait état religieux ou non : plus important est de constater la façon réelle dont un vœu peut prendre toute la vie, effectuant la donation à Dieu d'âmes dont la vocation est d'utiliser comme observance première le cadre du devoir d'état familial (1).

(1) L'Association de tertiaires dont il s'agit ici s'adresse à des personnes vivant dans leur famille. Ce qui en fait l'intérêt c'est que la participation à la vie religieuse qu'on essaie d'y réaliser n'est pas conçue comme un simple appui spirituel, remède de l'isolement,

D. *Vers des formes neuves de vie religieuse?* — L'intérêt du type de participation à la vie religieuse que je viens de signaler me paraît résider en ceci qu'il emprunte à la vie religieuse non point ses éléments matériels, mais la substance même de la donation à Dieu, dans un état de vie qui n'est pas l'état religieux.

Il reste qu'il s'appuie lui-même à un Ordre religieux existant et fortement constitué, qui lui communique sa spiritualité et son expérience. C'est là un appoint considérable. Or, c'est précisément de cette appartenance à tel ou tel Ordre religieux que semblent vouloir se détacher certains essais modernes désireux de se constituer en fonction des besoins même de l'Action catholique, sur un plan de spiritualité plus indépendante et plus universelle. Des expériences sont en cours. Il est peut-être prématuré de prévoir sous quelle forme elles se fixeront. Il semble toutefois que les exigences de l'apostolat moderne aillent dans le sens d'une mise en relief de la donation elle-même, substance de la vie religieuse plus que dans la copie plus ou moins matérielle des éléments qui constituent l'état religieux proprement dit.

C'est en ce sens que nous avons essayé tout d'abord, en cette étude, de discerner les éléments essentiels à cette donation. Il semble qu'elle n'a sa totalité que lorsque la promesse faite à Dieu — sous une forme ou sous une autre — lui destine effectivement, avec une sorte de force exécutive inaltérable, notre vie entière. Sinon on reste sur un plan purement intérieur d'orientation générale

et soutenant, en quelque sorte, du dehors. Il s'agit de prendre la vie de famille elle-même avec ses tâches et ses dévouements comme *moyen* de vie religieuse, et, en somme, comme *observance* essentielle. C'est pourquoi cette réalisation se fait très normalement en une forme de vie qui, loin de prendre *matériellement* les éléments propres à la vie religieuse qui seraient ici inadaptés, n'en retient que l'essentiel : la soumission à Dieu de toute la vie en une donation exprimée par un vœu, le profit de l'appartenance à une famille religieuse étant préalablement assuré par la voie du Tiers-Ordre.

de disponibilité confuse. Passant à ce plan exécutif qui est celui de la donation-promesse, il faut bien qu'un cadre d'ensemble soit prévu à cette vie qu'on livre effectivement à Dieu, et que la reddition de la promesse prenne une forme pratique d'obédience. Dans les essais nouveaux qui tâchent de se constituer, peut-on penser que l'organisation de l'Action catholique pourra fournir une détermination suffisante à cette donation dont la hiérarchie ecclésiastique serait elle-même dépositaire? Des expériences en cours semblent s'orienter en ce sens. Les distinctions de saint Thomas d'Aquin et la façon dont il sait discerner l'essentiel et le secondaire, les éléments formels et ceux qui ne sont que matériels, semblent opportuns pour guider dans cette voie.

I. Mennessier, O. P.

La « componction du cœur »

La fin du moyen age (*suite*) (1)

Que valent les impressions, tant qu'une très longue lecture ne les a pas rectifiées? Il nous semble que, dès le XIII^e^ siècle, on craint plus que par le passé les illusions du démon, de l'amour-propre, donc de la sensibilité. On s'achemine vers l'âge de la défiance et de la réflexion. Chez Angèle de Foligno († 1309), le cri : « Que je ne sois pas déçue!... » frappe singulièrement. Et c'est là, certes, un mouvement de l'âme profond, qui est de tous les temps, qui accompagne, ou plutôt qui suit, de façon presque inséparable, les hautes grâces mystiques. Mais n'est-ce pas qu'au XIII^e^ siècle, il commence à s'exprimer plus fréquemment? Et n'est-ce pas dans la mesure où l'on commence à décrire de façon plus distincte les états exceptionnels? Nous nous demandons si, dès le XIII^e^ siècle, la vie n'a pas opéré déjà le travail de distinctions, d'oppositions, que réalise par ailleurs la spéculation intellectuelle, qui sera tout à fait accompli à la fin du XV^e^ siècle et qui, à tort ou à raison, paraît désagréger la componction? Champ d'observation ouvert aux historiens. Leurs conclusions nous seraient utiles, mais ne nous sont pas indispensables.

Entendons-nous. La componction ne peut pas tout à fait disparaître. Ce que nous en avons observé suffit à nous faire sentir qu'elle est une valeur essentielle du christianisme. Seulement, quand on parle de la vie chrétienne, on peut y voir plus ou moins grande sa part, on peut l'entendre différemment, on peut se méprendre sur elle ou la mésestimer.

(1) Cf. *La Vie Spirituelle,* Suppl., octobre 1936, p. [179].

on peut en regrouper les éléments de telle sorte qu'elle semble disparaître. Il peut se faire que son nom ne soit plus employé ou, ce qui est plus grave peut-être, qu'il se réduise à un exact synonyme de « repentir ». Nous venons de voir cela chez saint Thomas, par rigueur de technique doctrinale. Nous croyons qu'à ce même effet aboutissent de hautes tendances mystiques : ainsi chez Ruysbroeck, chez Tauler, chez sainte Thérèse et saint Jean de la Croix. Chez tous ces auteurs, le mot ne paraît plus. Chez eux, néanmoins, moyennant des nuances dont nous nous dispensons ici, il nous semble que la réalité même de la componction ne souffre pas de dommage. En revanche, elle en subit de diverses influences qui se développent durant les derniers siècles du moyen-âge.

Avant tout, l'abus de la ratiocination. Ce moyen-âge finissant distingue, numérote, fait concorder, démembre, remembre à plaisir. Il dépense une prodigieuse ingéniosité à mettre partout un désordre véritable et l'aggrave d'un ordre apparent. Qu'une irritation de surface ne nous empêche pas nous-mêmes d'atteindre la vie profonde! De maladroits discours peuvent recéler des valeurs incomparables et tant de raisonnements n'éteignent pas forcément la flamme. Mais Guillaume d'Auvergne distingue sérieusement sept espèces de soupirs dont chacune a sa caractéristique : *clamor, ejulatus, rugitus, planctus, gemitus, suspirium, singultus* (1). Mais il faut à Gerson trois longues colonnes d'in-folio pour énumérer les différentes passions (2). On prétend élever son âme à Dieu par *quinze* voies, dans chacune desquelles il y a autant de points à observer que de lettres de l'alphabet (3). Et ces combinaisons, et tant et tant d'autres, quand on y *entre* par un mouvement docile du cœur, on s'aperçoit que ce qu'elles sclérosent, c'est une certaine expérience qui a son intérêt. La belle trouvaille! On en vient à se féliciter de ce qu'elles ne soient pas un verbalisme tout pur. Il n'est de maladie que générale. Ce vice de l'esprit qui choit de ses hau-

(1) *In Rhetorica divina* (Mauburnus, *Rosetum*, édit. de Douai, 1620, p. 239).

(2) *De Passionibus*, Opera, Anvers, 1706, t. III, col. 123-125.

(3) *De elevatione mentis in Deum*, ou *Alphabetum divini amoris*, parmi les œuvres de Gerson, t. III, col. 769 et ss.

tes tâches dans des agencements subtils et vains s'accompagne d'un dérèglement du cœur. L'intelligence croit que le cœur se libère, elle se met à son service, mais il s'égare. Il se dessèche dans cette agitation. On dirait qu'on le met à l'honneur en analysant ses mouvements, et déjà en lui prescrivant ses exercices. Au vrai, on le ferme sur soi.

Le phénomène analogue s'observe à l'étage de la sensibilité. Le juste équilibre paraît souvent rompu. Pour autant qu'un Richard Rolle apprécie en fait la vie spirituelle par ses signes sensibles, il recommande par ailleurs le mépris du sensible; dans l'*Imitation*, cette recommandation a souvent pour mesure le prix excessif qu'on accorde au sensible quelques versets plus haut. L'instabilité de la vie intérieure, les intermittences du cœur qui aime Dieu prennent alors une importance extraordinaire. Ne sont-elles pas dans l'*Imitation* le thème constant? Élargie à l'endolorissement confus de toute misère, la componction risque de s'égarer à regretter plus le mal de peine que le péché.

Une fois encore, ce ne sont là que des impressions éprouvées en cours de lecture. Nous n'avons pas rencontré de textes où la componction fût critiquée. Pour comprendre comment elle a généralement disparu de la doctrine spirituelle au tournant du moyen-âge et des temps modernes, nous devrons donc recourir à un ensemble de réflexions où le sentiment de l'atmosphère générale qu'on respire dans les écrits de la fin du moyen-âge entre pour une part. L'explication la plus vraisemblable, c'est la componction elle-même qui devra la fournir.

Dans l'immense littérature de ces trois longs siècles, où que l'on fasse porter une enquête, même rapide, on rencontre souvent la componction. La plupart des textes répètent de façon plus ou moins originale l'enseignement même du XII[e] siècle. Il serait donc fastidieux de nous y arrêter, quoique la tradition demeure très vivante (1). Deux ordres de

(1) D'un mot, voici les différents sens dans lesquels est prise la « componction » : comme antérieure à la contrition : honte, remords; — comme contrition (c'est le sens privilégié); — parfois elle est nettement distinguée du regret de l'exil, appelé « devotio » (ainsi par saint Bonaventure, Quar., t. VIII, p. 116); — comme tristesse causée par toutes les douleurs présentes (cf. SAINT LAURENT JUSTI-

remarques s'imposent. D'une part, la compassion pour les péchés d'autrui et pour ses autres maux prend une importance extrême; d'autre part, la componction s'étend parfois tellement qu'elle semble devenir ce que les modernes appellent une « voie spirituelle ».

Cette place faite à la compassion, quelle en est la nouveauté? Encore une question à laquelle nous prions plus savants de répondre. Impressionné par saint Bernard, qui fait de la compassion une espèce privilégiée de la componction et par laquelle il signale une étape du progrès spirituel, nous avons pensé d'abord que c'était une caractéristique du XII[e] siècle. Cela est si *humain*, et si chrétien! (1) A lire davantage, à replacer mieux les textes dans leur ambiance, il nous a semblé que saint Bernard était en cela assez exceptionnel, initiateur. La question a une importance réelle, mais qu'il ne faut pas exagérer, parce que la charité fraternelle, à toutes les époques du christianisme, et cela va sans dire, ne fait qu'un avec l'amour de Dieu. Si donc on omet de distinguer une componction fraternelle, c'est surtout dans la façon de parler. Mais, dans l'enseignement de la doctrine, il semble nouveau d'en faire un facteur nécessaire du progrès et de la signaler comme caractéristique d'une étape. Cette vue est assurément une des plus profondes de saint Bernard, une de celles qui devraient devenir organisatrices dans les synthèses courantes de vie spirituelle (2).

Or, on peut dire, avec la réserve qu'impose en histoire toute conception générale, qui risque d'être trop schématique que si l'âge précédent était celui des *moines*, cet âge-ci est

NIEN, *De compunctione et complanctu christianae perfectionis*, Opera omnia, Venise, 1606, pp. 247 et ss., qui n'est pas un traité de componction, comme le titre pourrait le faire croire, mais une lamentation sur les malheurs spirituels du temps); — comme voie vers la dévotion; — identifiée avec toute « dévotion » (ainsi DAVID D'AUGSBOURG); — comme émerveillement de la vie nouvelle (Nicolas de Cues, Denys le Chartreux).

(1) Cf. *La Vie Spirituelle*, Suppl., octobre 1935, pp. [19]-[21]. Nous devons particulièrement nous repentir de la méprise qui nous a fait accepter le *Liber de modo bene vivendi* comme un écrit du XII[e] siècle. Il est certainement du XV[e]; probablement de JEAN NYDER (*Rev. d'Asc. et de Myst.*, 1932, p. 385, n. 32).

(2) Cf. la place que lui faisait le P. Ambr. Gardeil.

celui des religieux mendiants, et bientôt des séculiers. Jusque dans leur solitude avec Dieu, les religieux des grands Ordres nouveaux font entrer en tiers la pensée du prochain (1). Le mot de saint Dominique à Bertrand de Garrigue est comme un symbole : « Pleure plutôt les péchés des autres que les tiens », ou son cri solitaire : « Mon Dieu, ma miséricorde, que vont devenir les pécheurs ! »

Mais cet épanouissement de la componction, qui est tellement dans sa logique interne, peut aussi bien contribuer à sa dissolution apparente. Lorsque désormais le classement tripartite du *Liber de modo bene vivendi* — contrition, sentiment de la misère du monde uni à la compassion pour le prochain, enfin amour de la patrie céleste — se substitue ou se juxtapose à ceux des deux ou quatre sources selon saint Grégoire, il arrivera que le nom de « componction » disparaisse, puisque chacune des trois componctions a le sien : « contrition », « compassion », « dévotion » ou « piété » ; ou bien il ne s'appliquera plus qu'à l'un d'eux, de préférence à la contrition. Pour toutes ces réalités, on a d'ailleurs un terme évangélique, celui de « larmes » — quitte à parler de larmes purement « intérieures », des « larmes du cœur » (2).

Tandis que la componction paraît s'étendre ainsi il arrive, en cette fin du moyen-âge, qu'on manifeste de façon plus frappante que par le passé sa vertu multiple, quasi universelle et cependant très originale. Nous retiendrons deux cas remarquables : ceux de saint Vincent Ferrier et de Gerson, auxquels il faudra joindre celui de l'*Imitation*, assez différent.

Le Traité *De la Vie Spirituelle* (3) est sans doute un des chefs-d'œuvre du christianisme. Malgré des considérations

(1) C'est, au plan de la vie spirituelle, la raison pour laquelle dominicains, franciscains, augustins... *ne sont plus des « moines »*, quoiqu'ils gardent des coutumes monastiques. Il y a des raisons connexes, institutionnelles surtout. Celle-ci joue dans l'ordre le plus intérieur, celui — pour ainsi dire — de la structure de l'âme religieuse.

(2) Cf. l'admirable *Traité des Larmes* de SAINTE CATHERINE DE SIENNE, *Dialogue*, trad. Hurtaud, t. I, pp. 303-321. Elle appelle « larmes de feu » ces larmes intérieures.

(3) On n'en sait la date ; il paraît bien être de SAINT VINCENT FERRIER (1350-1419) : M.-M. GORCE, *La base de l'étude historique de saint Vincent Ferrier*, 1923, pp. 4-8.

qui, dans leur littéralité ne valaient que pour son siècle, il n'en est pas qui garde plus de fraîcheur. Cela tient, pensons-nous, à la vue unique, ensemble très simple et très compréhensive, qui y ordonne tout. On dirait qu'une respiration égale y fait d'un bout à l'autre régner ses deux mêmes temps, à la faveur desquels la vie se développe : on inspire l'esprit de Jésus crucifié, on expire sa misère propre (1). Il n'y a rien de bon à dire, en fait de pratiques chrétiennes, qui ne soit variations sur ce double, cet unique thème, et si ce petit livre est si grand, c'est parce que les variations y mettent en valeur le thème : elles se réduisent à un petit nombre, d'un dessin qui, pour être net, ne s'impose pourtant pas comme une rengaine intruse, ou comme la marque d'une personnalité trop particulière qui violenterait les différentes âmes : il leur fait inventer leur propre chant.

De ce jeu que fait en nous la Miséricorde et la misère, le sentiment que nous prenons et qui le favorise, qu'est-ce donc, sinon notre « componction »? On pourrait ne pas la nommer, car on ne parle que d'elle; elle est d'une certaine façon le tout de notre vie; de fait, son nom se glisse une seule fois, fortuitement, et d'une manière d'autant plus significative, lorsque l'exposé arrive comme au point de maturité. La componction est l'expérience voulue, aimée, de notre misère (2); c'est vers elle que tendent la pauvreté (ch. I), le silence (ch. II), la purification de toute pensée inutile (ch. III), la mortification de la volonté propre (ch. IV); elle y est progressivement contenue. La pureté du cœur elle-même n'est qu'une étape, parce que saint Vincent Ferrier l'entend de la lutte contre les vaines imaginations, ce qui est encore superficiel, et de même la mortification de la volonté propre, parce qu'il désigne par là une préférence accordée à la volonté des autres, ce qui regarde l'action extérieure. Mais le cœur est vraiment atteint quand l'amour-propre (ch. V),

(1) Cf. III, ch. I; II, ch. XIV, in fine.

(2) « In omni actu tuo, in omni locutione tua, et in omni cogitatione tua, teipsum reprehende, et in te semper compunctionis materias studeas invenire : cogitando quod etiam bona quae facis non sunt ad plena excocta, nec illo fervore quo deberent facta, sed multis inquinata negligentiis : ut merito omnis justitia tua panno menstruatae comparari debeat mulieris » (Is., LXIV, 6), (*de Vita spiritualis*, I, cap. V).

est touché, et comme il renaît toujours, il faut toujours le briser, par la honte (« cum maxima verecundia coram Deo », III, ch. 1), l'amour des opprobres, embrassant volontiers la croix de Jésus, aimant à être méprisé, trouvant en toutes choses occasion de mieux comprendre sa misère. On rejoint donc par l'intérieur la définition classique de la componction qu'avait donnée saint Isidore : « Humilité de cœur accompagnée de larmes... », c'est-à-dire se manifestant sensiblement. Il ne reste plus qu'à décrire cette humilité et ses fruits (ch. VI), et le tout de la vie spirituelle est dit. Trois fois au moins, il déclare que cela suffit. Notre part est décrite dans l'œuvre de notre progrès, pourvu que l'on n'oublie pas que cette mortification n'est qu'un aspect, l'autre — corrélatif — étant le désir du Christ, qui, du reste, l'excite. Saint Vincent définit cette voie : « Par le chemin de l'humilité, arriver à la gloire de la Majesté (1). »

On objectera peut-être que tel est le commun dénominateur de toute spiritualité chrétienne, et qu'il ne saurait donc suffire à en caractériser une en particulier. Mais justement, l'intérêt de celle-ci est de n'être pas plus particularisée et cependant de suffire à sa tâche. Ce que saint Vincent lui-même ajoute, dans sa seconde et sa troisième partie, y est d'avance contenu, ne fait qu'expliciter la richesse de cet humble renoncement. On y voit entre autres choses combien sa vertu effective lui vient de ce qu'il est affectif, et qu'il transforme ainsi tout l'homme (2).

(1) II[e] Partie, ch. II, in fine.

(2) Particulièrement, II[e] partie, 8[e] pratique : couper l'étude de prières et de gémissements (« per gemitus et suspiria de ebullitione cordis »); 10[e] : compassion dans la prédication et la confession. Signalons sa conception des hommes évangéliques des derniers temps, ils vivront dans un perpétuel « jubilus » : III[e] partie, ch. IV; cf. ch. I, in fine.

La doctrine de *La Vie Spirituelle* est dans le traité de l'*Union à Dieu*, qui est contemporain (fin XIV[e]-début XV[e]), longtemps attribué à Albert le Grand, et dont peut-être Jean de Castel n'a fait que des additions (Dom Huijben, *La Vie Spir.*, Suppl., 1922, pp. [22]-[27]; 1923, pp. [80]-[81]); le cœur en est le ch. XV, *de Contemptu sui*, tout entier sur la componction, tellement qu'un traducteur, le P. Rousset, y a instinctivement introduit le mot. Notons du reste combien remarquable est la méprise du P. Rousset dans ses deux volumes

La différence de sensibilité est grande entre saint Vincent Ferrier et Gerson. D'où certainement deux tonalités de la componction, l'une âpre comme une *sierra*, l'autre douce comme un paysage français. Mais nous savons depuis longtemps que la componction convient à toutes les natures.

Gerson, dont l'esprit si délicat est un peu vague, identifie à peu près « devotio », « contritio », « compunctio » et « oratio », et désigne par chacun de ces mots l'ensemble des affections qui font la vie normale du chrétien. Vie moyenne de son amour, au niveau de la « ratio », — au-dessus de la « sensualitas », où l'activité de connaissance n'est que « cogitatio (1) », où la part de l'affectivité n'est que « cupido », « libido », « concupiscentia », — au-dessous de l' « intellectus », dont l'acte est la « contemplatio », où l'amour est « dilectio », « non pas n'importe laquelle, mais extatique et anagogique, c'est-à-dire élevant et ravissant dans le divin (2) ». On le voit, Gerson donne la main aux victorins ; ce cordial atteste la même réalité que ces grands intellectuels ; il demande comme eux à la componction la grâce de les acheminer à la contemplation (3). Seulement les victorins parlaient aussi d'une certaine « componction » *de l'intelligence*, brisant son mode discursif (4). Gerson n'attend que de la componction *du cœur*, une contemplation dont il n'envisage guère que l'élément affectif. Par la logique des choses, et cela est bien remarquable, son volontarisme ouvre la voie aux *méthodes* modernes. Car n'espérant pas de la spéculation intellectuelle et d'une simplification du regard de l'intelli-

de *La Doctrine Spirituelle* (dont le premier est si bienfaisant). Il projette dans le passé des compartimentages modernes; il présente l'*Union à Dieu* comme traitant d'une étape plus avancée de la vie spirituelle que l'ouvrage de saint Vincent. En fait, c'est juste la même doctrine (sinon que saint Vincent, dominicain et formant des dominicains, explicite davantage la part de la charité fraternelle).

(1) Terme insolite pour nos contemporains ; ils ont oublié ce sens intérieur d'infra-raisonnement sur le particulier concret qu'était pour les anciens la « cogitative ».

(2) *Theologia mystica speculativa*, Pars V : *de Tribus oculis animae*, édit. Dupin, Anvers, 1706, t. III, col. 382.

(3) *Myst. theol. pract.*, Indust. 2 : « Venire ad compunctionis, et consequenter, ad contemplationis gratiam » (t. III, col. 403) ; cf. *de Orat. quiddate*, t. III, col. 265.

(4) Cf. *La Vie Spirituelle*, Suppl., novembre 1935, pp. [88]-[91].

gence elle-même un concours efficace pour obtenir la contemplation, et ne le demandant qu'à l'amour, il veut qu'on excite cet amour par des artifices imaginatifs, une méditation laborieuse (1). La voie, disons-nous, est ouverte. Mais lui-même ne s'y engage qu'à peine. Ce qu'on trouve surtout dans ses œuvres, c'est un épanchement tout simple de l'âme. Il a ce vilain mot d' « industries », mais c'est à tort qu'on en est effrayé. Ce sont de vieux moyens généraux, aussi généraux que les « instruments de bonnes œuvres », selon saint Benoît, et comme eux pris dans la vie même : attendre la vocation, connaître son tempérament, les exigences de son état de vie, tendre à la perfection, fuir les occupations inutiles, déposer la curiosité, etc. Il en complique bien l'exposé, à la façon du moyen-âge, par un symbolisme plein de fausses symétries (2), mais nous savons ce qu'il faut en prendre et en laisser.

Formellement prévenus dans l'exposé de la *Théologie mystique* qu'à la componction se ramène l'expérience religieuse de l'âme raisonnable, nous la reconnaissons sans peine dans ses petits ouvrages spirituels. C'est elle qui élèvera jusqu'à la Montagne de Contemplation le large public laïc pour qui il écrit (3). Elle inspire à la bonne vieille d'Auxerre la *prière de mendicité* (4). Elle met dans l'âme comme un axe fixe autour duquel s'ordonnent les passions (5). Elle change la tristesse selon le monde en la tristesse selon Dieu : « Pour exemple, je te réciterai ce que faisait en son jeune âge un cœur que tu as bien connu, *Nomen ejus sit in libro vitae*. Celui cœur sentait souvent tristesse en soi, et ne savait souvent pourquoi. Entends et ois [ce] qu'il faisait souvent pour

(1) *Myst. theol. spec.*, Pars VI, *de acquisit. myst. theol.*, consid. 28, t. III, col. 384 ; *ibid.*, Pars IV, *de Tribus oculis animae*, t. III, col. 382. Sur cette difficulté de la méditation, Pars IV, consid. 23, t. III, col. 378.

(2) Les plumes de la colombe ! (Indust. 11, col. 418-419).

(3) « Clergie n'est mie du tout nécessaire à gens contemplatifs » (*Montaigne de Contemplacion*, ch. II. Écrite pour de pieuses femmes, vers 1400, sans doute à Bruges : Marie-Josèphe Pinet, *Étude sur deux opuscules français de Gerson sur la prière*, Lyon, 1927).

(4) *La mendicité spirituelle*, cf. *Dialogue spirituel de Gerson avec ses sœurs*, t. III, col. 814-815.

(5) *De pass. animae*, consid. 23, t. III, col. 136.

vaincre, ou ôter, ou muer cette tristesse : Il commençait tantôt penser à sa mort, et à la brièveté de cette vie, puis à ses péchés, puis aux peines d'enfer, puis prenait pitié ou compassion de soi-même pour échouer damnation, en dépriant Dieu qu'il le menât à bonne fin, en pardonnant ses péchés. Il pensait fort à la Passion Notre Sauveur Jésus-Christ, et portait sa croix empreinte en soi, je ne dirai pas comment, *Lex Dei ejus in corde.* Lors souvent et assez tôt, il sentait une autre douleur ou tristesse dedans soi qui déboutait hors celle qui y était par avant, qui le grevait, et par ainsi male tristesse se muait en bonne et douce et allégeante douleur. *Dolor est medicina doloris* (1). » Et il a cette belle remarque que la tristesse selon Dieu *est joyeuse*, parce qu'elle œuvre et amène le salut.

« Je sais bien, ô cœur mondain, que tu peux devenir *piteux*, *seulet*, *dévot* et *religieux*. » C'est ainsi que le mondain changera son discordum en canticordum, en ce merveilleux chant du cœur qu'on entend tout au long des écrits spirituels du vieux maître, si sensible qu'on voudrait chanter sa prose quand elle est française et l'écrire comme de libres vers. Parmi tous les auteurs que nous écoutons, ce que celui-ci apporte de plus précieux, c'est bien cette musique si tendre et si pure d'un cœur blessé. Il ressemble en cela à saint Grégoire, chez qui le chant du ciel non plus ne dort jamais. « Si un instrument de musique avait entendement, ou sentiment, quand on le fait sonner, on dirait que le son est sien s'il voulait et consentait qu'il fût ainsi sonné, combien qu'il ne pût ni ne sût former le son de soi, ni d'une telle voix; combien que ce chant de la haute gamme soit formé de Dieu, par et sur toute nature et par pure charité, grâce *et pitié*, néanmoins qui l'écoute et par consentement chante en ce pèlerinage, en acquiert grand mérite envers Dieu (2). » *Pitié* est « au milieu et au cœur du canticordum,

(1) *Conf. spir.*, t. III, col. 874-875. Dans les citations françaises, je rectifie l'orthographe et la ponctuation, pour qu'on ne soit pas gêné par des archaïsmes vains au cours d'une lecture qui doit être aisée, mais je garde les rythmes et les sonorités, au prix de charmantes bizarreries.

(2) *Conf. spir.*, col. 884. Je ne transcris que les dernières lignes d'une page admirable, trop longue malheureusement pour être citée.

en remembrance de Jésus-Christ qui est notre paix et sacrement de pitié... Doncques à cette voix moyenne d'amoureuse pitié se doivent accorder les autres quatre voix (*doleur, paour, espoir* et *joie*, ce sont avec *pitié* les cinq affections principales de l'âme, les cinq noms qui composent le chant du cœur), afin que le canticordum soit vrai concordum, non discordum, car, puisqu'elles seront d'accord à cette unité comme à une teneur et à une fin, tout demeure en accord et en harmonie ». Son ingéniosité, qui pourrait être puérile, est délicieuse parce qu'inspirée par sa tendresse, quand, se servant des cinq voyelles de l'alphabet pour désigner ces cinq *notes* de l'âme, il remarque : La note de pitié « est figurée par I, qui est la plus petite lettre, comme ce nom de *Iesus* commence par I, et signifie le plus petit par humilité qui oncques fut le plus simple, *quasi ovis*, et haut en sa divinité. Et selon cette voix petite, humble et moyenne, se doivent toutes les autres quatre notes ou voix ou affections régler, modérer et attremper, car le cœur n'a point pitié s'il n'est dévot et religieux et bénin à son prochain. Et je te dirai dont vient ceci. Tu dois savoir que l'affection de pitié ou piété (1), se fonde sur prochain recte de lignage ou de parenté. C'est ainsi que nous sommes tous par création fils de Dieu et le devons être par gracieuse adoption, *Dedit eis potestatem filios Dei fieri*, pour tant voult Dieu qu'en toutes nos pétitions, nous l'appellions notre Père des cieux; cy est noble lignage : *Et enim genus sumus*; cy est divine fraternité entre les hommes, *fratres enim sumus* ». Il dispose donc les cinq voyelles en une croix, l'*I* au milieu : « Si pourrions ainsi dire par cinq brefs mots : cœur piteux, soit joyeux, désireux, paoureux, doloreux (2). »

Ainsi, la plus excellente componction est *la pitié* (3).

Il est fort peu question de la pitié pour le prochain dans l'*Imitation de Jésus-Christ*, et rien du tout n'en est dit à propos de la componction. Par là comme par beaucoup d'autres traits,

(1) Il y a, dans l'édition de Dupin : « ou pitie ».

(2) Col. 874 et 877.

(3) Col. 881 : « Elle se nomme autrement compassion, misération, miséricorde, mitteté, débonnaireté, mansuétude, bénignité, libéralité, munifience, humanité, clémence, bénévolence.

l'*Imitation* s'apparente à des écrits plus anciens (1). Chacun sait que la componction y tient une très grande place; elle apparaît dès le début dans le mot célèbre : « J'aime mieux l'éprouver qu'en savoir la définition (2) », que tout un chapitre plus loin développe (3). On devine sous cette boutade des disputes scolaires dont un écho très affaibli nous est arrivé par les commentaires du XIII[e] siècle sur les *Sentences*; elles devinrent sans doute particulièrement vives dans ces milieux du XIV[e] et du XV[e] siècle où la componction jouissait d'une grande faveur et où, d'autre part, l'activité intellectuelle, quand elle existait, prenait la forme d'un conceptualisme exaspérant. Tout au long de l'*Imitation* le cœur aimant proteste contre l'orgueil que ces ergotages déchaînent; il est remarquable que ce soit le mot de « componction » qui s'offre sous la plume du mystérieux auteur aussitôt qu'il fait valoir l'expérience d'un humble amour contre la jactance de l'esprit. Qui ne serait de grand cœur avec lui s'il était vrai qu'il fallût faire son choix! Et même quand la raison n'est pas déréglée, il est toujours nécessaire de lui rappeler la modestie, et que son beau travail ne vaut rien pour le ciel comparé au plus petit mouvement de véritable amour. Mais on ne peut pas voir sans peine ce divorce de l'esprit et du cœur, ni regretter que la componction devienne l'enjeu d'une telle aventure.

Son extension est moindre que chez Gerson : elle ne se confond pas avec la « dévotion » à laquelle elle dispose : « Adonne-toi à la componction du cœur et tu trouveras la dévotion (4). » Autrement dit, avec la grâce de Dieu, nous pouvons exciter par nos efforts la componction du cœur et ainsi nous disposer à la dévotion, qui est un don tout gratuit, et qui s'appelle autrement « consolation » (5). La componction est notre part dans l'œuvre de Dieu en nous, et

(1) Nous nous en rapportons à l'opinion, aujourd'hui commune, qui l'attribue à Thomas a Kempis (1379-1471). Cette opinion nous paraît, jusqu'à plus ample informé, tout à fait satisfaisante.

(2) I, ch. I, n. 3.

(3) III, ch. XLIII, chapitre que l'on néglige d'ordinaire quand on parle de la componction.

(4) I, ch. XXI, n. 1.

(5) « Nemo dignus est coelesti consolatione, nisi diligenter se exercuit in sancta compunctione », I, ch. XX, 5.

l'auteur répète à ce sujet tout l'enseignement traditionnel : elle s'oppose à la gaîté inepte, à des manières trop libres (1), aux vaines curiosités et occupations (2), aux consolations trompeuses qui dissipent (3). Ce dernier trait est particulièrement à noter, parce qu'il la montre comme un moyen de discernement et comme un bien précieux que la consolation ne doit pas supplanter : elle est même un effet de la consolation par excellence, des paroles intérieures du Christ (4).

On l'obtient par le silence et la solitude (5). Elle consiste dans une crainte de Dieu, une humilité, une contrition, un recueillement; un détachement des hommes, des affaires, des consolations sensibles elles-mêmes; un sentiment de l'exil que l'on subit sur cette terre, des dangers auxquels l'âme y est exposée; c'est une grande sensibilité aux maux de notre âme, aux dangers qui de toutes parts la menacent; elle s'entretient par la pensée de ces maux, particulièrement de nos péchés et de nos vices, qui nous empêchent de contempler les choses célestes, par la pensée de la mort, de l'enfer, du purgatoire (6). Tous les derniers chapitres du Livre I^er^ développent ces remarques et concluent par la réforme fervente de la vie que cette componction opère. On voit que son rôle est primordial : on la retrouve tout au long de l'ouvrage.

Ou plutôt, il y a une part de l'ouvrage qui semble lui échapper. Nous ne prétendons pas que l'*Imitation* présente une contradiction réelle : c'est une des contradictions apparentes de la vie chrétienne, qui traduisent sa transcendance. *L'Imitation* donne le sentiment vif qu'elle comporte deux

(1) I, ch. XXI, n. 1.

(2) I, ch. XX, n. 1; ch. XXI, n. 2. Ne laissons pas échapper un trait précieux : désagrégés par les choses extérieures, nous retrouvons dans la componction notre *unité :* « Felix qui potest ad unionem se recolligere sanctae compunctionis » : « Unité », « union »? L'expression semble intraduisible. Sans doute s'agit-il tout ensemble de l'union avec Dieu et de l'unité que cette union réalise en nous. Corneille, dans sa traduction, exprime le second sens :

> Heureux qui peut tenir ses forces ramassées
> Dans le recueillement de la componction.

(3) III, ch. X, n. 3.

(4) III, ch. XLIII, n. 1.

(5) I, ch. XX, qui prépare le ch. XXI sur la componction.

(6) I, ch. XXI.

registres, dont elle renonce à expliquer l'accord. Deux thèmes superposés, distincts. Le plus souvent, on est au niveau de la « componction », de la « dévotion », des « consolations »; les excès, s'il y en a, ce qui est bien difficile à déterminer, seraient à ce plan dans une attention trop constante et soucieuse à soi-même (1), dans le prix auquel on estime les grâces sensibles, dans une attitude timorée et plaintive, et dans une telle tristesse des épreuves de cette vie qu'on se demande si elle ne noie pas la tristesse causée par le péché. Et puis, il y a le plan du pur amour — ainsi parlera-t-on au XVII[e] siècle, mais c'est bien lui — où la perfection n'est pas dans cette « dévotion », mais dans l'offrande de soi, toute sacrifiée et toute nue à la volonté de Dieu. Nous forcerions la note en disant que l'*Imitation* oppose ces deux ordres, mais leur différence y est très tranchée. C'est un des caractères qui, certainement, font déjà de ce livre un ouvrage « moderne », et qui, peut-être, y restreignent le rôle de la componction (2).

fr. Pie Régamey, O. P.

(1) C'est une impression générale dont l'analyse détaillée serait longue. Nous n'invoquons pas le mot qui est dans le chapitre consacré à la componction : « *Habeas semper oculum super te primum et admoneas te ipsum specialiter prae omnibus tibi delictis* » (I, ch. XXI, n. 3). Le contexte indique que cette attention à soi s'oppose à la vaine curiosité des affaires d'autrui et à l'insouciance de ses propres fautes, non à l'attention que l'âme doit avoir à Dieu.

(2) Il faut signaler le *De Vera compunctione* de Thomas a Kempis (édit. Pohl, *Opera*, t. I, Fribourg-en-Brisgau, 1910, pp. 65-80). Même note dominante que dans le livre I de l'*Imitation*. L'accent cependant semble mis davantage sur la contrition. Regret du péché originel. Douleur de ne pas goûter les choses célestes et d'être mêlé à celles du monde. Beaucoup de paroles touchantes, par exemple : « A quoi bon rester ici davantage? Les jours et les jours passent, les années et les années; ton serviteur ne fait guère de progrès... » Tout cela noyé dans un flot. C'est un de ces écrits inorganiques, qui n'ont aucune raison de durer plus ou moins.

Une étude théologique sur Marie de l'Incarnation, Ursuline

Marie de l'Incarnation, Ursuline de Tours et de Québec, n'est plus pour notre génération l'inconnue à propos de laquelle Dom Guéranger écrivait : « J'ai cherché la Vie de Marie de l'Incarnation pendant plus de trente ans, et ce n'est qu'après ce long espace de temps que j'ai pu la trouver. »

Nos contemporains ont pu lire les pages brillantes que lui consacrait naguère Henri Bremond (1). Le labeur persévérant et fructueux de Dom Jamet leur a restitué, conformément à toutes les exigences de la critique historique moderne, les écrits de la Vénérable (2). Il y a quelques mois, M. Paul Renaudin, dans son ouvrage bien accueilli du public, s'attachait à l'aspect *psychologique* de l'expérience mystique de Marie de l'Incarnation (3). Il manquait une sérieuse étude

(1) *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. VI, pp. 3-226.

(2) *Marie de l'Incarnation, Ursuline de Tours, fondatrice des Ursulines de la Nouvelle-France.* Écrits spirituels et historiques publiés par Dom Claude Martin, de la Congrégation de Saint-Maur, réédités par Dom Albert Jamet, de la Congrégation de France, avec des annotations critiques, des pièces documentaires et une biographie nouvelle. Paris, Desclée de Brouwer et Cie; Québec, à l'Action Sociale. Le programme indiqué par ce titre un peu long est parfaitement rempli. Trois volumes sont parus actuellement. Les deux premiers contiennent les *Écrits Spirituels*; le troisième, la correspondance. En outre, Dom Jamet a publié, chez Beauchesne, l'ensemble des écrits spirituels de Marie de l'Incarnation dans une édition sans apparat critique et plus accessible au grand public, sous ce titre : *Le témoignage de Marie de l'Incarnation.*

(3) Paul Renaudin, *Une grande mystique française au XVII^e siècle Marie de l'Incarnation.* Essai de psychologie religieuse. Paris, Bloud et Gay.

théologique; elle nous est offerte par M. l'abbé Cuzin (1).

L'auteur s'est attaché, sans idée préconçue, à analyser soigneusement, dans l'ordre chronologique, les textes nombreux où Marie nous retrace les expériences de sa vie mystique, afin d'en dégager le contenu théologique. Et il a constaté que l'idée directrice à laquelle tout s'articulait était *une lente ascension vers une union très parfaite avec la Sainte Trinité*.

Voyons-en brièvement les étapes :

C'est d'abord l'union mystique à l'*Humanité* sainte du Verbe Incarné, puis à sa *Divinité*. Conduite par le Verbe, son divin Fiancé, Marie est ensuite présentée au Père et au Saint-Esprit, avant le « mariage spirituel ». Loin d'être un terme, ce « mariage spirituel » est la condition d'une union plus profonde *avec le Père et l'Esprit-Saint*, union aussi intime, aussi indissoluble que celle qui la lie au Fils, mais d'un tout autre caractère. Ayant ainsi été reçue mystiquement et comme installée *dans la Sainte Trinité*, Marie y trouve le principe et le ressort du magnifique apostolat qui devait remplir les quarante dernières années de sa vie.

Telles sont les quatre étapes discernées par M. Cuzin au cours de son analyse, qui est un modèle de théologie positive appliquée à la mystique. Devant ces résultats, une foule de problèmes se posent. Le principal sans doute, ou du moins le plus apparent, concerne le *mariage spirituel*. Cet état est considéré communément comme l'ultime sommet de la vie mystique par les théologiens, qui suivent en cela les indications des saints, notamment de sainte Thérèse. Or, Marie de l'Incarnation y parvint en 1627, et elle ne mourut qu'en 1672. Pendant cette longue période, elle ne nous apparaît pas précisément comme marchant sur un palier, mais comme poursuivant son ascension mystique par des degrés dont plusieurs sont fortement marqués. Y a-t-il donc des progrès possibles dans l'union mystique, même pour les âmes parvenues au mariage spirituel? Peut-on décrire ces *états* supérieurs qui s'échelonnent au sein de l'union transformante? M. Cuzin,

(1) Henri Cuzin, *Du Christ à la Trinité*, d'après l'expérience mystique de Marie de l'Incarnation, Ursuline de Tours et de Québec. Un vol. gr. in-8 de 160 p.; 18 fr. Lyon, Librairie du Sacré-Cœur, 6, place Bellecour, 1936.

s'en tenant à son point de vue positif, n'a pas traité ce problème : mais il en fournit avec exactitude les données essentielles.

Par contre, dans un chapitre final, il a voulu confronter les résultats de son enquête mystique avec les données de la théologie dogmatique sur deux points : 1° l'Humanité sainte du Christ agit-elle par une causalité instrumentale *physique* dans la distribution des grâces ? On sait que les thomistes répondent affirmativement. Il a semblé à M. Cuzin que la doctrine mystique de Marie de l'Incarnation recevait une explication beaucoup plus profonde et plus pleine si on l'interprétait dans l'esprit de l'enseignement thomiste. 2° L'âme chrétienne, et spécialement l'âme mystique, peut-elle nouer des rapports *distincts* avec *chacune* des Personnes divines ? Cette question a été posée ici-même, dans un article auquel M. Cuzin se réfère explicitement (*Vie Spirit.*, 1er mai 1934, pp. 113-128). Là aussi, l'auteur pense que la réponse affirmative donne seule une explication doctrinale satisfaisante et exhaustive des textes de Marie de l'Incarnation.

On voit par ce rapide exposé que l'étude de M. Cuzin n'a pas seulement l'avantage d'être la première dans l'ordre chronologique, mais qu'elle a une véritable valeur scientifique. Ajoutons que cet ouvrage, surtout dans les quatre chapitres centraux qui en forment le fond solide, est d'une lecture facile et même attrayante, due pour une bonne part aux expresssions aussi savoureuses que justes de Marie, que M. Cuzin a enchâssé en très grand nombre dans ses propres phrases. On peut donc sans hésiter conseiller ce volume comme lecture spirituelle aux âmes suffisamment avancées pour en tirer du profit. Cette œuvre de vraie science est aussi un vibrant appel à l'amour divin.

F. M. Catherinet.

TABLE DES MATIÈRES
DU SUPPLÉMENT DU TOME XLIX

OCTOBRE 1936-DÉCEMBRE 1936

Études

M.-J. Congar. — Faut-il désirer que les dissidents tombent dans l'indifférence religieuse ?..... [172]
R. Gar.-Lagrange. — Ce qu'il y a de nouveau dans l'oraison infuse ..... [193]
R. Gar.-Lagrange. — Le langage des spirituels comparé à celui des théologiens..... [257]
G. Lestang et **E. Dupraz.** — Les groupes d'Oxford..... [205]
I. Mennessier. — L'état religieux et les deux vies..... [155]
— Donation à Dieu et vœux de religion.. [277]
G. Rabeau. — La spiritualité de Karl Barth..... [129]
P. Régamey. — La « Componction du cœur »..... [179], [302]

Chroniques

H. Bars. — L'Église en face d'Israël..... [187]
F.-M. Catherinet. — Une étude théologique sur Marie de l'Incarnation ..... [316]
P. de Puniet. — Chronique de liturgie : Études et textes.. [240]

Bibliographie

P. Alfonzo. — I Responsori biblici dell' Ufficio Romano... [246]
— L'antifonario dell' Ufficio Romano..... [244]
J. Belliard. — Directoire pratique de chant liturgique précédé des Instructions Pontificales..... [249]
B. Botte. — Le Canon de la messe romaine..... [250]
J.-J. Brierre-Narbonne. — Exégèse talmudique des prophéties messianiques ..... [192]
H. Cuzin. — Du Christ à la Trinité..... [317]

Dr. A. Ehrhard. — Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen kirche ..... [241]
O. de Ferenzy. — Les Juifs et nous chrétiens..... [187]
A. Gastoué. — L'Église et la musique..... [248]
R. P. Huby. — Saint Paul, les Épîtres de la captivité..... [191]
Dom Lambert. — Egeria, notes critiques..... [244]
Th. Michels. — Woher nahm Gregor d. Gr. die Kanonbitte : Diesque nostros in tua pace disponas... [250]
G. Morin. — La nouvelle édition des Consultationes Zaechaei et son intérêt au point de vue liturgique. [243]
N. — Ecclesia orans. Die Väterlesungen des Breviers..... [241]
N. — Le Bréviaire Romain..... [249]
E. Peterson. — Le mystère des Juifs..... [189]
Joh. Quasten. — Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima..... [251], [252], [253], [255]
Thomas d'Aquin. — Summa theologica. Deutsch-lateinische Ausgabe ..... [254]

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne.)